Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mai 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable en dehors de l'Eglise?

Pourquoi non? Dans les communautés chrétiennes séparées, à tout le moins, et nommément dans les milieux piétistes. Et pourquoi pas en dehors du christianisme? Dans l'Islam, chez les soufis; dans le Bouddhisme, parmi les moines. Et pourquoi pas dans les fraternités de théosophes? Nulle religion particulière, nul credo spécial, ne paraît avoir le monopole des illuminés. Les mystiques catholiques, à la suite du pseudo-Denys, n'ont-ils pas emprunté au néo-platonisme égyptien leur doctrine de la contemplation? Jusque dans les cliniques spéciales et chez des personnes dont le statut ecclésiastique est souvent difficile à préciser, n'observe-t-on pas toute la gamme des phénomènes mystiques?

Tels sont les propos qui circulent en divers milieux et qui trouvent créance, ou tiennent les esprits en suspens. Que sied-il d'en penser? C'est un sujet sur lequel maintes sciences peuvent prétendre dire leur mot. Sans doute admettra-t-on que la théologie catholique revendique le droit d'être entendue. Nous n'avons pas d'autre dessein que d'exposer, réduit à l'essentiel, son sentiment.

Nous disons : les phénomènes mystiques avec l'article. Il s'agit donc de quelque chose de bien défini. Pour le théologien catholique du moins. Car pour la généralité des philosophes, historiens, savants et, à plus forte raison, pour les gens de lettres, romanciers et autres, le terme de mystique peut prendre tant de sens qu'il est impossible de dire à priori, et souvent après coup, ce qu'il signifie au juste.

Pour le théologien catholique, les phénomènes mystiques représentent, parmi les formes ou manifestations de la vie surnaturelle, une catégorie spéciale et bien caractérisée. La vie surnaturelle, d'autre part, c'est ici la vie en nous de la grâce sanctifiante ou mieux notre propre vie selon la grâce sanctifiante. Mais n'est-ce pas là une pétition de principe? Non, c'est une définition de mots. La dispute est vaine entre gens qui ne parlent pas le même langage ni, conséquemment, des mêmes choses.

Venons-en, sans tarder, aux réalités concrètes. Les phénomènes mystiques constituent tout un lot de faits précis. Il n'est pas indispensable et il serait difficile d'en dresser un inventaire complet. Ce qui importe, en revanche, c'est de constater leur répartition en groupes divers et de valeur très inégale.

Les phénomènes mystiques ont pour centre ce qu'on appelle la contemplation infuse. Cela fait deux termes à expliquer : *contemplation* et *infuse*.

La contemplation : c'est dire que nous avons affaire à un phénomène intellectuel. Elle a effectivement pour siège la vertu théologale de foi et notre intelligence humaine, qui la porte en soi et qui concourt à son acte. Cependant, c'est un phénomène intellectuel tout chargé d'affectivité, c'est-à-dire d'amitié pour Dieu. Il n'apparaît dans la vertu de foi qu'en étroite dépendance de la vertu de charité. C'est même cette imprégnation par la charité qui consacre sa valeur d'acte de vie surnaturelle.

Infuse : et c'est en cela qu'elle est mystique et non pas

simplement surnaturelle. Cela veut dire qu'elle ne procède pas de la vertu de foi, même animée par la charité, s'exerçant elle-même et selon son mode propre, lequel est conditionné par l'allure même de l'intelligence humaine. Cela veut dire que c'est le Saint-Esprit qui l'infuse toute formée dans la vertu de foi, par le canal de quelqu'un d'entre ses dons, toujours en dépendance étroite de la charité. Il y a donc dans la vertu de foi un premier moment de passivité receptive, que traduit le terme d'infuse et que qualifie le terme de mystique ou de cachée. Il s'agit néanmoins d'une passivité vitale, comportant, au second moment, une réaction d'appropriation, quoique spéciale et n'impliquant aucune transformation, ni foncière ni même superficielle ou modale, du phénomène infus, qui reste, en son développement ultérieur, à l'entière discrétion du Saint-Esprit. Mystérieuse combinaison de passivité et d'activité vitale, qui n'est possible que dans le cas où c'est la Cause première qui agit en la cause seconde.

La contemplation infuse se présente donc, en sa réalité positive, comme une connaissance de Dieu à base de charité. A son degré le plus élevé, la vision de Dieu étant exclue, elle prend la forme d'une quasi-expérience savourante de Dieu, attribuable au don de sagesse, et où le rôle du facteur affectif s'affirme prépondérant. Cette expérience trouve sa consécration suprême en ce qu'on appelle le mariage mystique, lequel, dans son fond, n'est rien d'autre qu'un certain état privilégié de la vertu de charité.

Tel est, répétons-le, le vrai et essentiel phénomène mystique. Tout le reste, en comparaison, est négligeable. Ce reste comprend des phénomènes psychiques et des phénomènes corporels. Les phénomènes psychiques peuvent être de soi ordinaires ou de soi extraordinaires. Tous, sans exception, doivent être qualifiés d'accessoires.

Les phénomènes psychiques de soi ordinaires intéressent premièrement les facultés de connaissance, plus précisément la vertu de foi, l'intelligence, les sens intérieurs.

Ils sont tantôt négatifs et tantôt positifs. Comme phénomènes négatifs, il convient de citer ceux qu'on appelle la ligature des puissances et le sommeil des puissances, qui sont bien caractérisés. Il s'agit d'une sorte de paralysie spéciale affectant l'activité propre et spontanée de l'imagination, par exemple, ou de l'intelligence ou même de la vertu de foi, et destinée à faciliter l'apparition et le développement d'une activité plus simple et plus profonde, de mode supra-humain, éveillée en elles, concrètement dans l'intelligence et la foi, et librement dirigée par le Saint-Esprit lui-même. Comme phénomènes positifs, nous trouvons surtout mentionnés le ravissement et le vol de l'esprit.

Les puissances affectives, volonté et sensibilité, sont le siège de phénomènes particuliers, qui offrent ce caractère commun d'être éprouvants. On les appelle des purifications passives. Certaines ont une liaison particulièrement étroite avec le régime négatif auquel se trouvent soumises les facultés de connaissance, et qui se concrétise dans ce qu'on appelle les nuits, nuits des sens intérieurs, de l'esprit, de la foi elle-même.

Tout cela ensemble constitue une psychologie spéciale, sur laquelle les intéressés n'ont à peu près aucun empire. Cependant à l'examen, soit théologique soit médical, cette psychologie se révèle, considérée du moins en elle-même, comme foncièrement différente de toute psychologie pathologique. Si, sur le terrain de l'intellectualité, de la moralité, de l'action, elle apparaît différente de la psychologie que nous appelons normale, c'est par en haut et pour lui être, toutes choses égales par ailleurs, nettement supérieure. Il peut arriver que des phénomènes pathologiques viennent, accidentellement et extrinsèquement, s'ajouter aux phénomènes mystiques ; ils sont originairement d'ordre corporel.

Les phénomènes psychiques que nous avons qualifiés d'extraordinaires en soi, bien qu'ils s'y mêlent assez souvent, n'appartiennent pas par eux-mêmes à l'ordre mys-

tique de la contemplation infuse. Ils ne sont même pas de l'ordre de la grâce sanctifiante mais de celui, nettement distinct, des grâces dites gratuites. Ils ont pour principes, non plus les vertus surnaturelles et les dons du Saint-Esprit, mais les charismes et tout spécialement celui de prophétie, c'est-à-dire de révélation. Ils s'agit, en premier lieu, des visions, qui peuvent être sensibles, imaginatives ou intellectuelles, et des paroles, qui sont tantôt intérieures et tantôt extérieures. On ne les distingue pas toujours assez de la contemplation infuse elle-même.

Enfin la contemplation mystique ou infuse s'accompagne assez souvent de phénomènes corporels spéciaux, qui, pour secondaires qu'ils soient, veulent être rangés parmi les éléments ordinaires ou normaux de la vie mystique. Leur liaison à la contemplation, apparemment moins intime que celle des phénomènes psychiques ordinaires, est soumise à des règles qui nous échappent. Peut-être cependant, tiennent-ils une plus grande place à la phase moyenne de la vie mystique qu'à ses débuts et surtout à son sommet. On peut réduire ces phénomènes corporels à certains types caractéristiques. Le plus commun est l'extase, qui est un état cataleptique spécial. Viennent ensuite la lévitation, les radiations lumineuses, les stigmatisations, etc.

La contemplation infuse et les phénomènes psychiques et corporels ordinaires qui l'accompagnent, les phénomènes psychiques extraordinaires demeurant à part, c'est-à-dire cet ensemble de phénomènes qu'on appelle mystiques, ne constituent sûrement pas un simple agrégat de fait et arbitraire. Le lien qui les assemble n'est pas la seule volonté libre de Dieu. Il y a entre eux, si souples soient-elles, des attaches psychiques et psycho-physiques. Le phénomène essentiel de la contemplation infuse joue, vis-à-vis des phénomènes accessoires, des rôles divers, celui de bénéficiaire, en premier, et donc de fin, mais aussi celui de générateur et de déterminant. La contem-

plation infuse appelle, sans doute, comme condition, mais entraîne aussi par elle-même et comme effet la ligature des puissances. Le ravissement rend pareillement compte de l'extase. Et ce ne sont que des exemples. On a l'impression d'avoir affaire à des processus psychiques et psycho-physiques, où jouent des forces surnaturelles, mais qui n'en obéissent pas moins, en gros, aux lois de la psychologie et la physiologie humaines. A tel point que leur absence éventuelle aux degrés supérieurs de la contemplation infuse paraît devoir s'expliquer par une grâce spéciale.

D'où la possibilité de cette question ultérieure : Dans quelle mesure la contemplation, non plus infuse ni même surnaturelle acquise, mais naturelle, c'est-à-dire la contemplation comme état psychologique spécial, est-elle susceptible de provoquer éventuellement l'apparition de phénomènes analogues à ces phénomènes mystiques accessoires psychiques, et corporels, que nous avons appelés de soi ordinaires? Nous y reviendrons.

*
* *

La question inscrite en tête de ces pages nous présente une autre formule à expliquer, à savoir : en dehors de l'Église.

Les personnes adonnées à la vie spirituelle connaissent évidemment la distinction classique du corps et de l'âme de cette unique Église de Jésus-Christ qui est, sur terre, l'Église catholique romaine.

Son corps, c'est la société extérieure et visible des baptisés qui professent la même foi, participent aux mêmes sacrements, observent la même discipline religieuse, en principe du moins et en vertu d'une intention publiquement exprimée et non révoquée, sous l'autorité du pontife romain et des évêques qui sont en communion avec lui.

Son âme, c'est la société spirituelle et invisible des âmes qui, appartenant ou non au corps de l'Église, se

trouvent, au moment où on les considère, en état de grâce.

Le corps de l'Église, c'est l'Église visible. L'âme de l'Église, c'est l'Église invisible. L'Église invisible déborde-t-elle les limites de l'Église visible? Sans aucun doute. Cette portion, disons aberrante par rapport à l'Église visible, de l'Église invisible est-elle considérable? Nous n'en savons rien. Nous n'avons aucun moyen assuré de le savoir. Elle est invisible. Nous ne pouvons que souhaiter qu'elle soit très nombreuse et remettre la chose à Dieu.

Ce que nous savons, c'est que la condition religieuse extérieure ou apparente des catholiques inconnus de tous, et normalement d'eux-mêmes, qui la composent, peut être quelconque. Chrétiens hérétiques et schismatiques, juifs, musulmans, païens, libres-penseurs, font partie de l'Église catholique invisible, s'ils sont en état de grâce. Et pour l'être il suffit, leur bonne foi étant présupposée, qu'ils satisfassent aux conditions élémentaires requises pour la justification. Pour nous, catholiques de l'Église visible, ce sont des frères inconnus. Aux yeux de Dieu, ce sont de vrais enfants, peut-être spécialement chéris, et des membres vivants du corps mystique de Jésus-Christ. La même chose ne peut pas se dire, hélas! de quiconque appartient à l'Église visible.

Cette image, à peine entrevue, de l'Église invisible est apaisante pour l'esprit et consolante pour le cœur du chrétien. Il en va tout autrement pour cette portion de l'humanité qui est décidément étrangère à Jésus-Christ et à son Église. Elle aussi, sans doute, bénéficie en droit de l'universelle rédemption opérée par le Christ. Elle aussi bénéficie en fait, sous des formes que nous ne pouvons souvent discerner ni apprécier, de grâces qui l'invitent et l'attirent au salut. Mais telle que nous la considérons, son état spirituel, n'étant pas l'état de grâce, ne peut être que l'état de péché mortel. S'il s'agit d'enfants ou de pseudo-adultes qui n'ont jamais eu l'usage vrai de la raison, c'est l'état de péché originel. S'il s'agit d'adultes qui ont ou qui ont eu l'usage vrai de la raison, ce peut être

encore l'état de péché originel, c'est toujours l'état de péché mortel personnel ou actuel. Il n'y a pas d'état intermédiaire entre l'état de grâce et l'état de péché mortel. Le fils d'Adam naît pécheur et ne peut venir à la justice que par la charité dans la grâce sanctifiante. La doctrine catholique ne permet pas d'en douter.

On devine l'importance de ce fait pour la question qui nous occupe. Prenons-en acte. Se demander si l'existence des phénomènes mystiques est concevable en dehors de l'Église, c'est se demander si elle est concevable en dehors de l'état de grâce; plus précisément encore, c'est se demander si elle est concevable dans l'état de péché mortel.

Sans doute, tout amour n'est pas éteint dans le cœur de Dieu pour l'homme pécheur. Le Dieu créateur continue de lui vouloir, quoique pécheur, son bien naturel de créature raisonnable. Le Dieu de la grâce persiste à lui vouloir, dans son péché même, le bien surnaturel de la conversion et de la vie éternelle. Tout amour de Dieu, fût-ce naturel, n'est pas davantage aboli dans le cœur de l'homme pécheur. Le péché n'en est pas moins pour Dieu un obstacle, offensant et irritant, à tout commerce d'amitié avec l'homme et pour celui-ci un vrai désastre surnaturel et humain.

*
* *

Cela nous fait, maintenant que nous en avons éclairci les termes, deux questions à résoudre au lieu d'une seule.

La première se formule ainsi : L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable dans la partie purement spirituelle et invisible de l'Église catholique? La réponse ne comporte aucune hésitation et elle est, bien entendu, affirmative. A l'extérieur comme à l'intérieur de l'Église visible, l'Église spirituelle est, par définition, l'Église en état de grâce. Or, nous l'avons dit, les phénomènes mystiques appartiennent à la vie normale de la grâce, dont ils sont une forme spéciale. Les membres de

l'Église spirituelle, fût-ce en sa partie aberrante, y sont même mieux préparés que ceux de l'Église extérieure et visible comme telle, qui ne sont pas tous et nécessairement en état de grâce.

En principe, cette réponse affirmative ne soulève donc aucune difficulté. En fait, cependant, deux objections se présentent à l'esprit, qu'il sied d'examiner.

Si les phénomènes mystiques représentent une forme et une forme normale de la vie de la grâce, ce n'en est pas moins une forme spéciale et relevée de cette vie. Est-il à présumer que, chez ces membres aberrants de l'Église qui vivent en dehors de la société catholique visible, la vie de la grâce puisse atteindre, si ce n'est tout à fait exceptionnellement, ce notable développement que semble présupposer l'apparition des phénomènes mystiques? Ne sont-ils pas privés, de par leur situation extérieure, de cette abondance de secours spirituels dont l'Église visible a le privilège : magistère ecclésiastique, sacrements, culte public, etc.? Ou s'ils y ont quelque part, c'est en des conditions précaires et limitées. Telle est la première objection. Elle est sérieuse, assurément, même pour qui songe aux multiples moyens que Dieu s'est réservés de pourvoir, en dehors de l'économie sanctificatrice officielle, à l'avancement spirituel de ces âmes qui attendent tout de lui seul.

Nous estimons, cependant, qu'il y a lieu d'introduire ici une importante distinction. Les phénomènes mystiques se doivent distribuer en deux groupes bien différents. Au premier groupe appartiennent les phénomènes mystiques qu'on peut appeler de suppléance, au second les phénomènes mystiques qu'on nommera de perfection. Les premiers ne se distinguent guère de l'activité des vertus infuses que par leur mode de production; les seconds s'en distinguent, en outre, par leur contenu. Disons, si l'on veut, qu'il y a des grâces mystiques mineures et des grâces mystiques majeures.

Les grâces mystiques mineures sont proprement des

grâces de suppléance. Dieu, pour les accorder, prend moins en considération le mérite que le besoin. Il les tient en réserve plutôt comme secours miséricordieusement accordés à la faiblesse que comme moyens directs d'accélérer le progrès dans la perfection.

C'est que, en dépit de la grâce sanctifiante et des vertus, cette magnifique trouvaille de Dieu pour connaturaliser, en sa créature raisonnable, sa propre vie divine avec sa propre nature divine, la mise en œuvre elle-même de ce puissant organisme vital se heurte en nous à une double difficulté, même lorsque nous sommes de bonne volonté. La première tient à ce que cette mise en œuvre nous incombe à nous-même qui, en dépit de cette divinisation postérieure et secondaire, demeurons, en notre fond naturel, des créatures qui ne sont même pas purement intellectuelles mais rationnelles et donc mêlées d'animalité, et, de plus, dans un état qui se ressent encore des suites mal guéries du péché originel. Quels médiocres ouvriers, divisés en eux-mêmes, lents et lourds dans le maniement du splendide outil que Dieu leur a mis dans les mains! La seconde difficulté tient à ce que ces médiocres ouvriers n'ont, pour se guider en cette formidable entreprise de mener une vie divine, que l'obscure clarté de la vertu de foi. Que d'hésitations, que de lenteurs, que de maladresses, que de méprises, que d'écarts, sont à prévoir, même avec de la bonne volonté et les outils nécessaires en main!

Naturellement, Dieu s'en est rendu compte d'avance et beaucoup mieux que nous. La preuve, c'est qu'il a voulu ajouter à ses autres dons, ces dons de surcroît que nous appelons les dons du Saint-Esprit. Pour quoi faire? Pour pouvoir se mêler en personne de la conduite de cette vie divine que, par sa volonté, des créatures humaines sont appelées à mener? Non; notre être, dans son fond le plus personnel, notre vie, dans ses régions les plus fermées à toute intervention étrangère, lui sont ouverts; plus que nous, il y est chez lui et maître souverain. Ce n'est pas pour lui mais pour nous, qui avons à convertir en notre

propre vie les mouvements qu'il nous imprime, que les dons du Saint-Esprit sont faits, dont c'est l'office particulier de nous rendre possible cette conversion sans aucun des aléas, auxquels il s'agit précisément de remédier, que comporte l'assimilation vitale ordinaire par les vertus infuses. Et ces dons, toute âme en état de grâce les reçoit, avec la grâce elle-même, au sortir de l'état de péché et bien éloignée encore d'une perfection à laquelle d'ailleurs il se peut que Dieu ne la destine point. Il est manifeste que les dons du Saint-Esprit ont, dans l'économie de la vie surnaturelle, un premier rôle à jouer, un rôle universel de miséricordieuse assistance et proprement de suppléance. Par eux nous viennent à tous ces grâces mystiques mineures, lumières ou affections occasionnelles et passagères, si peu sensationnelles par leur contenu et si bien adaptées à nos besoins que le plus souvent nous n'y prenons pas autrement garde. Soudaines et providentielles floraisons de notre subconscient spirituel stimulé par quelque grâce actuelle ou maternelles assistances du Saint-Esprit par ses dons, nous serions bien en peine, s'il arrivait que la question se posât devant notre esprit, d'y répondre avec tant soit peu d'assurance. Ce que le Saint-Esprit a fait en nous ne dépasse pas, en effet, ce que nous aurions pu faire nous-même par le moyen des vertus et que nous n'arrivions pas à faire.

Pauvres enfants malhabiles, que deviendrions-nous, même après que Dieu nous a mis en main tout le nécessaire, s'il ne nous avait confiés à son Saint-Esprit, comme à une mère, et enrichis de ses dons destinés à nous rendre souples à l'égard de ses humbles interventions maternelles? Au bénéfice des saints, ses initiatives auront d'autres allures. Mais il ne s'agit pas des saints. Ses clients ici, c'est quiconque a plus de devoirs à accomplir et de difficultés à vaincre que de loisirs pour se cultiver spirituellement ou de secours extérieurs, telle mère de famille, tel chrétien dans le monde et, au premier rang, ces enfants de Dieu qui manquent de tant de choses, hors

de la maison paternelle, c'est-à-dire de l'Église visible, où nous avons du pain à discrétion et des douceurs par surcroît. S'il y a des candidats-nés aux grâces mystiques mineures, ce sont ces catholiques inconnus, membres de la seule Église spirituelle, au sujet desquels nous nous demandons s'il est concevable qu'elles se puissent rencontrer parmi eux.

Les grâces ou phénomènes mystiques majeurs supposent une charité en voie de devenir parfaite et appelée à l'être affectivement. Même au sein de l'Église visible, où la grâce de Jésus-Christ coule avec plus d'abondance, rares, en somme, sont les âmes que Dieu en favorise après les y avoir disposées. L'on est porté à croire qu'elles sont beaucoup plus rares encore dans cette dispersion, où l'atmosphère spirituelle est moins pure et si réduits les moyens extérieurs de sanctification. Ces grâces mystiques majeures s'accompagnent, pour l'ordinaire, de phénomènes extérieurs qui signalent leur présence et dont, en bien des cas du moins, l'on entendrait parler, ce qui n'arrive que rarement.

La présence de ces phénomènes extérieurs plus ou moins sensationnels fait d'ailleurs une difficulté spéciale. N'est-il pas à craindre que les bénéficiaires et surtout la communauté religieuse dont, extérieurement, ils font partie, ne les interprètent comme autant de garanties divines de la vérité et légitimité intrinsèques de leur église et de leur credo? Si Dieu, cependant, dont la liberté demeure entière, jugeait à propos de passer outre à cette difficulté, les moyens ne lui manqueraient pas d'y parer. L'hypothèse est vraiment possible d'un témoignage qu'il estimerait opportun de rendre sous cette forme, pour l'avantage d'un grand nombre, à telle vérité ou à telle vertu chrétienne particulières et nettement définies, au sein même d'une communauté religieuse qu'il n'accepte pas comme valable.

L'existence des phénomènes majeurs de la vie mystique demeure donc parfaitement concevable dans cette

portion de l'Église spirituelle qui est extérieure à l'Église visible, bien qu'il y ait de fortes raisons *a priori* de l'y croire très rare.

*
* *

La seconde question, que beaucoup, sans doute, tiennent pour la principale, est celle de savoir si l'existence des phénomènes mystiques est concevable en dehors de l'Église tant spirituelle que visible, en dehors de l'Église tout court et absolument.

Pour un théologien, cela revient à se demander si les phénomènes ou grâces mystiques sont possibles en dehors de l'état de grâce. Et donc, comme il a été expliqué plus haut, dans l'état de péché mortel. La réponse ne peut être que négative. Le cas limite est celui de grâces mystiques conférées par Dieu dans l'acte même de la justification du pécheur. A cela nulle difficulté. Mais les grâces mystiques, en ce cas, comme la justification même, incluent la grâce sanctifiante.

Peut-être ne serait-il pas inutile de revenir sur la distinction, que nous avons déjà énoncée, du phénomène mystique essentiel, à savoir la contemplation infuse, et des phénomènes mystiques accessoires et de soi ordinaires.

Ces derniers, qu'ils soient corporels ou psychiques, font l'étonnement du public, retiennent l'attention principale des savants. Eux seuls sont plus ou moins directement observables et on les juge sensationnels. Pour le théologien, ils n'ont pas de valeur en soi et n'offrent d'autre intérêt que celui de signes possibles de la grâce intérieure de contemplation.

Et de signes à vérifier soigneusement. Il est par trop évident qu'ils ne sont pas intrinsèquement surnaturels. Il n'est même pas du tout certain, d'emblée, qu'ils soient miraculeux. Ils ne sont d'ailleurs mystiques que dans l'hypothèse de leur liaison à la seule grâce vraiment

mystique de la contemplation infuse. Que, par exemple, des faits de catalepsie spéciale, matériellement semblables à l'extase mystique, ou de lévitation, ou de radiation lumineuse, ou des états psychiques plus ou moins analogues aux épreuves mystiques puissent apparaître en dehors de l'Église et soient réellement observés, qu'est-ce que cela peut bien nous faire et quelles objections de principe imagine-t-on que nous ayons à y opposer? Normaux ou pathologiques, naturels ou diaboliques, ce sont des phénomènes qui ne requièrent pas nécessairement une cause divine.

Nous ne tenons même pas leur apparition pour impossible en dépendance d'une contemplation naturelle à objectif religieux, comme pouvait l'être la contemplation néo-platonicienne, comme peut l'être la contemplation bouddhique, théosophique ou toute autre d'affinité chrétienne. Cette contemplation naturelle, préparée et soutenue par une ascèse appropriée, portée, grâce à une méthode et à un entraînement bien conçus, à un degré exceptionnel d'intensité, peut comporter des conséquences psychiques, et le tempérament aidant, surtout si l'imagination et l'émotivité se mettent de la partie, des conséquences corporelles, matériellement semblables à tels ou tels phénomènes mystiques accessoires, la lévitation, sans doute, exceptée. Très facilement des hallucinations s'y mêleront, susceptibles d'évoquer l'idée de visions prophétiques. Le contrôle sévère exercé par l'Église sur ceux de ses membres chez lesquels s'observent de semblables phénomènes montre assez que, même écartée l'hypothèse de simulations toujours possibles, elle ne les tient pas pour nécessairement surnaturels. Ni même, lorsqu'ils n'ont pas Dieu pour auteur, pour nécessairement diaboliques. Le progrès des sciences psychiques et psychophysiques la tient même en garde, plus que par le passé, contre un trop prompt recours à l'hypothèse d'une intervention diabolique, toujours possible au demeurant.

Pour les phénomènes psychiques de soi extraordinaires

(grâces gratuites) on sait que, n'appartenant pas à l'ordre de la charité, elles peuvent, mêmes authentiques, se rencontrer en dehors de l'Église.

Le vrai phénomène mystique, les autres ne l'étant que par liaison éventuelle avec lui, c'est la contemplation infuse et cette quasi-expérience savourante de Dieu qui en est le degré le plus élevé. Nous avons affaire avec elle à un phénomène psychique surnaturel et divin, non pas seulement par son origine ou son mode de production, mais intrinsèquement et par essence. Il appartient à l'ordre de la grâce sanctifiante. C'est un fait de vie proprement et essentiellement divine. Si inférieur qu'il soit à la bienheureuse vision de Dieu face à face, c'en est pourtant l'approximation terrestre pratiquement la plus élevée. Il est tout à fait inconcevable en dehors de l'état de grâce et donc en dehors de cette Église spirituelle dont l'Église visible est la maison familiale, que, néanmoins, la totalité des enfants de Dieu qui vivent sur la terre, n'habite pas. Lui seul nous intéresse au fond et pour soi. C'est le plus beau fruit terrestre de la grâce de Jésus-Christ, qui en a l'absolu monopole.

Rome.

A. Lemonnyer, O. P.

La spiritualité d'Origène

On ne peut manquer, lorsqu'on lit les œuvres d'Origène, d'être frappé de la profonde piété qui les anime. Celui que, trop souvent, on est tenté de regarder comme un philosophe uniquement curieux de spéculation, est en réalité une âme ardemment chrétienne, éprise de perfection pour elle-même et désireuse d'entraîner vers la perfection tous les fidèles auxquels s'adressent les homélies, tous les lecteurs pour lesquels sont écrits le *De principiis* ou les lourds volumes des commentaires.

Déjà le livre *Des principes* nous révèle cette orientation de l'âme d'Origène. Évidemment, le constructeur de systèmes se donne ici libre carrière : il s'agit pour lui, tout en demeurant attaché à l'enseignement traditionnel de l'Église, dont il rappelle les dogmes essentiels dès sa préface, de retracer les destinées de l'univers. Avec une tranquille audace, il accumule les hypothèses, il soulève les problèmes, il esquisse des solutions; la terre a des horizons trop bornés pour lui ; c'est le monde entier qui l'intéresse, et non seulement le monde présent, mais tous les mondes passés et futurs qui se sont succédé et qui se succéderont au cours des siècles infinis. Aussi n'est-il pas étonnant que ses rêveries, du moins certaines d'entre elles, aient fini par être condamnées par l'Église.

Cependant, même lorsqu'il spécule ainsi sur l'ensemble des choses, il ne perd pas de vue les problèmes spécifiquement religieux. Et il peut être bon, au début de ces pages qui voudraient éclairer quelques aspects de la spiritualité d'Origène, de se replacer d'emblée de ce point

de vue totalitaire, pour marquer le but poursuivi par toute la création et plus spécialement par les hommes que Dieu a créés à son image.

Ce but est essentiellement la ressemblance avec Dieu, ou, si l'on préfère, l'union à Dieu. Le texte célèbre de la première lettre aux Corinthiens : « Alors Dieu sera tout en tous (*I Cor.*, xv, 28) », ne cesse pas de s'imposer à l'esprit d'Origène, qui essaie de deviner comment pourra être réalisé cet immense dessein. Le grand docteur trace ici un admirable tableau de l'univers et de sa destinée :

Le souverain bien auquel tend toute nature raisonnable, et qu'on appelle même la fin de toutes choses consiste, selon la plupart des philosophes, à devenir semblable à Dieu, dans toute la mesure du possible. Selon moi, cette définition n'a pas été tant découverte par eux qu'empruntée aux livres divins. Car c'est là ce qu'enseigne Moïse avant tous les autres, lorsqu'il raconte la création du premier homme : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Puis il ajoute : « Et Dieu fit l'homme; il le fit à l'image de Dieu; il les fit homme et femme et les bénit. » En disant : il le fit à l'image de Dieu, et en ne parlant plus de la ressemblance, il veut montrer que l'homme a reçu la dignité de l'image lors de la première création, mais que la perfection de la ressemblance lui a été réservée pour la consommation des choses : il faut que l'homme, par le zèle de sa propre industrie, se l'acquière à lui-même en imitant Dieu : la possibilité de la perfection lui a été donnée au commencement par la dignité de l'image : à lui de consommer la ressemblance par le parfait achèvement des œuvres, à la fin du monde.

... (A ce moment, Dieu est en tous.) Qu'est-ce donc ce tout que Dieu doit être en tous? A mon avis, cette formule : Dieu sera tout en tous, signifie qu'il sera tout même en chacun. Et en chacun il sera tout, en ce sens que tout ce que l'esprit raisonnable, purifié de toute souillure des vices, lavé de toute tache de la malice, peut sentir, comprendre ou penser, tout absolument est Dieu : qu'il sente Dieu, qu'il pense à Dieu, qu'il voie Dieu, qu'il possède Dieu, que tous ses mouvements soient le mode et la mesure de Dieu : c'est ainsi que

Dieu lui sera tout. Car il n'y aura plus désormais de discernement du bien et du mal, puisqu'il n'y aura plus de mal, Dieu lui étant tout, en qui il n'y a aucun mal : il ne désirera plus manger de l'arbre de la science du bien et du mal, celui qui est toujours dans le bien, et à qui Dieu est tout (1).

En quelques lignes, nous venons de suivre l'histoire entière de l'humanité, depuis la création du monde jusqu'à la consommation des choses : Origène est coutumier de pareils coups d'ailes; et, si l'on admettait avec lui l'hypothèse des chutes et des restaurations successives des âmes, il faudrait en effet parcourir tout le cycle de ces transformations pour être assuré que chaque individu parvient bien à sa destinée.

De fait, nous ne sommes pas obligés d'envisager ainsi les choses; et Origène lui-même, en dehors du *De principiis*, se place généralement à un point de vue plus accessible : c'est entre la naissance à la vie chrétienne et la mort naturelle qu'il suit l'âme dans les chemins de la perfection, et qu'il lui apprend à réaliser cette ressemblance avec Dieu qui est le but de toute existence humaine (2).

Ce qu'il y a de vrai, ce qu'il est permis d'ajouter dès maintenant, c'est que ce but ne saurait être pleinement atteint ici-bas :

Comme l'œil recherche naturellement la lumière, comme le corps aspire naturellement au boire et au manger, notre âme éprouve le besoin instinctif de connaître la vérité divine et la raison des choses; et ce désir qu'a mis en nous l'auteur de notre être sera un jour pleinement assouvi, car on ne peut pas dire que Dieu nous inspire en vain l'amour de la vérité. Ici-bas, avec quelque ardeur que nous nous adonnions aux méditations saintes, nous ne recueillons que les bribes du festin de la science divine; néanmoins,

(1) *De princip.*, III, 6, 1 et 3; édit. Koetschau, p. 280, 283.
(2) Cf. *In epist. ad Roman.*, IV, 5; *In Luc, hom.*, XXIX; édit. Rauer, p. 182.

cette occupation tient le désir en éveil, alimente l'amour de la vérité et dispose à mieux la recevoir un jour. Le peintre, avant de commencer son tableau, en trace légèrement le dessin sur la toile pour la préparer au travail du pinceau et faciliter l'exécution de l'œuvre : ainsi le crayon du divin artiste esquisse déjà en notre âme, durant la vie présente, une ébauche de la ressemblance parfaite que nous destine la vie future (1).

Et ici, il nous faut encore revenir pour un instant aux spéculations pures. Pour Origène, on le sait, l'âme n'est pas autre chose qu'un esprit refroidi et déchu (2) : sa déchéance même et sa descente dans un corps mortel la rendent incapable de contempler les choses telles qu'elles sont, et, d'une manière spéciale, de contempler Dieu. Il faut qu'elle retrouve sa condition première, qu'elle redevienne un νοῦς, un esprit, une intelligence pure, pour atteindre les sommets de la contemplation :

Lorsque nous aurons fait assez de progrès pour n'être plus des chairs et des corps, et peut-être plus même des âmes, notre esprit et nos sens, arrivés à la perfection, ne seront plus troublés par le nuage des passions, et ils verront les substances rationnelles et intelligibles face à face (3).

La même doctrine trouve son expression dans le *De oratione* :

Les yeux de l'esprit sont élevés lorsqu'ils ne s'arrêtent plus aux biens terrestres, qu'ils ne se remplissent plus des

(1) *De princip.*, II, 11, 4; édit. Koetschau, p. 187.
(2) *De princip.*, II, 8, 3; édit. Koetschau, p. 156-159.
(3) *De princip.*, II, 11, 7; édit. Koetschau, p. 191. Nous suivons ici la traduction de saint Jérôme. Rufin corrige et adoucit les expressions : « Et ita crescens per singula rationalis natura, non sicut in carne vel corpore et anima in hac vita crescebat, sed mente ac sensu aucta ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur, nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus impedita, sed intellectualibus incrementis aucta, semper ad purum et, ut ita dixerim, facie ad faciem rerum causas inspiciens... »

images matérielles, qu'ils montent assez haut pour dédaigner les choses créées et ne penser qu'à Dieu seul, pour l'écouter avec attention et respect : comment ne retireraient-ils pas les plus grands avantages, ces yeux qui contemplent à découvert la gloire du Très-Haut et se transforment en la même image, de gloire en gloire (*II Cor.*, III, 18). Ils reçoivent alors un reflet de quelque intelligible divin, comme il est écrit : « La lumière de ton visage a été marquée sur nous, Seigneur (*Psalm.*, IV, 7). » L'âme élevée, se mettant à la suite de l'Esprit et se dégageant du corps, non contente encore de suivre l'Esprit, mais devenant en lui, ce qui est expliqué par les mots : « Vers toi, j'ai levé mon âme (*Psalm.*, XXIV, 1) », comment ne dépose-t-elle pas la nature de l'âme pour devenir spirituelle (1)?

On peut remarquer d'ailleurs qu'Origène se contente ici de traduire une opinion courante de son temps. Plotin, en particulier, développe longuement dans les *Ennéades* l'idée que la faculté capable de saisir l'un est le νοῦς καθαρός, l'esprit pur, la pointe extrême de l'esprit. Celui-ci en même temps est nôtre et n'est pas nôtre : on ne peut le compter parmi les parties de l'âme, mais il devient nôtre quand nous nous en servons. « C'est ce qui permet d'en parler tantôt comme de quelque chose qui est au-dessus de nous, tantôt comme d'un bien propre que chacun possède tout entier dans la première âme; de dire à la fois qu'il est une partie de nous et celui vers qui nous nous élevons, que nous sommes νοῦς et que nous ne le sommes pas (2). » Pour le maître chrétien, comme pour le philosophe néo-platonicien, l'âme a besoin d'opérer une purification, de se détacher de tout ce qu'elle peut avoir de charnel, de bas, de terrestre; et c'est seulement alors qu'elle devient capable de voir les réalités spirituelles.

Ces réalités, les bienheureux prophètes les ont contem-

(1) *De orat.*, IX, 2; édit. Koetschau, t. II, p. 319.

(2) R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 221.

plées : ils parlent, dans leurs oracles, de cieux ouverts, de discours entendus ; et ceux qui interprètent les Écritures selon la lettre s'imaginent que les prophètes ont été réellement les témoins de spectacles extraordinaires, qu'à leurs oreilles ont retenti des paroles redoutables :

Celui qui examine les choses plus profondément dira qu'il y a, selon l'Écriture, un certain sens général divin, que seuls les bienheureux savent acquérir, dont les espèces sont une vue apte à contempler des objets supérieurs aux corps, par exemple les séraphins et les chérubins ; une ouïe capable de saisir des voix qui n'ont aucune réalité dans l'air ; un goût capable de savourer le pain vivant qui est descendu du ciel et qui donne la vie au monde ; un odorat qui sent des odeurs comme celle du Christ devant Dieu ; un toucher comme celui dont Jean dit avoir palpé de ses mains le Verbe de vie. Or, les bienheureux prophètes, ayant trouvé ce sens divin, entendant divinement, voyant divinement, goûtant de même, odorant, si je puis dire, par une sensation non sensible, et touchant le Verbe par la foi, de sorte qu'il venait de lui jusqu'à eux un effluve qui les rendait sains, ont vu et entendu de cette manière ce qu'ils disent avoir vu, ce qu'ils disent avoir entendu, et enfin ont éprouvé des choses approchantes, comme lorsqu'ils ont mangé le commencement d'un livre qui leur était présenté (1).

Nous sommes obligés sans doute, pour parler de ces choses, d'employer des métaphores empruntées au monde sensible ; mais il ne faut pas s'y tromper : car c'est bien au-dessus des spectacles de cet univers qu'il s'agit de s'élever.

Comment faire pour cela ? Comment se vaincre en soi-même et rentrer dans son intérieur ; comment fermer les portes de ses sens et être tout entier, autant du moins que cela peut se faire ici-bas, en dehors du corps (2) ? Car tel est le but à atteindre, et tous n'y parviennent pas : « Il arrive que la lumière corporelle montre à ceux qui

(1) *Contra Cels.*, I, 48 ; édit. Koetschau, t. I, p. 98.
(2) *In psalm.*, IV, 4 ; P. G., XII, 1157.

ont les yeux sains et sa propre présence et celle des objets qui tombent sous les sens. De même Dieu, pénétrant par une certaine vertu dans le νοῦς de chacun, pourvu que la pensée ne soit pas voilée et n'éprouve pas quelque empêchement de la part des passions, se révèle lui-même et révèle les autres objets intelligibles à la raison éclairée de sa lumière. Il ne faut pas s'étonner si quelques-uns, se montrant très perspicaces dans les arts et dans les sciences ou dans certaines questions dialectiques et morales, ignorent Dieu. Leur entendement est semblable à l'œil qui voit tout plutôt que le soleil, mais ne s'élève jamais à la contemplation des rayons (de l'astre qui éclaire tout) (1). »

Nous n'avons pas à insister sur ce point : quelle que puisse être l'admiration éprouvée par Origène pour la philosophie et pour les sciences profanes, le grand docteur ne cesse pas de répéter que toute la sagesse humaine n'a de valeur que dans la mesure où elle prépare les âmes à connaître et à goûter la sagesse divine. Il n'a même pas à son égard l'indulgence bienveillante de Clément, qui se plaît à lui faire confiance. Mieux instruit que son maître de ses dangers, il met les fidèles en garde contre ses attraits trompeurs et s'efforce de les entraîner aux biens véritables de la contemplation. « Tant que je suis sur la terre, dit-il avec le psalmiste, si je dois renoncer à beaucoup de biens, je fais au moins une demande. Car, puisqu'il est impossible de jouir en abondance de tous les biens, du moins que ce bien ne me manque pas, ce grand bien, ce bien excellent : que je voie (2). »

Longue est la route à suivre avant d'atteindre le but. Origène se plaît à montrer dans les étapes des Hébreux,

(1) *In Psalm.*, IV, 7; P. G., XII, 1160. Cf. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 248-249.
(2) *In Psalm.*, XXVI, 6; P. G., XII, 1280.

au cours des quarante années qu'ils passèrent au désert, le modèle des pérégrinations du chrétien :

Moïse a écrit ces choses par la parole du Seigneur, afin qu'en lisant et en voyant quels départs nous avons à faire et combien d'étapes il y a sur le chemin qui conduit au royaume, nous nous préparions à accomplir le voyage; et qu'en regardant la route que nous devons suivre, nous ne laissions pas se consumer dans la paresse et l'inaction le temps de notre vie. Il ne faudrait pas qu'à force de nous arrêter aux vanités de ce monde et de nous complaire à tout ce qui flatte la vue, l'ouïe, le tact, l'odorat, le goût, les jours s'enfuient, le temps passe, nous devenions incapables de franchir toute la distance du voyage qui nous est imposé, nous succombions en route et que nous arrive ce qui est raconté de ceux qui ne purent arriver au but, mais dont les membres tombèrent dans le désert. Nous faisons donc un voyage et nous venons dans ce monde pour aller de vertu en vertu (1).

Il s'agit donc pour le chrétien de se purifier, de sortir en quelque sorte de soi-même, pour vivre à Dieu : telle est la première étape, et la plus indispensable de la vie spirituelle. Lui aussi, Plotin parle de cette κάθαρσις, qui est en même temps « une fuite, une conversion, une séparation, dont le but est de dégager l'âme et de la laisser pure, c'est-à-dire non mélangée, c'est-à-dire seule, loin de la chair qui asservit et trouble (2) ». Et Origène écrit : « C'est après avoir accompli ce par quoi elle est purifiée par les actes et les mœurs, après avoir été conduite dans l'examen des phénomènes naturels, que l'âme arrive convenablement aux choses dogmatiques et mystiques et qu'elle monte, avec un amour sincère et spirituel, à la contemplation de la divinité (3). » Citons encore d'autres

(1) *In Numer., hom.* XXVII, 7; édit. Baehrens, t. II, p. 265.
(2) R. Arnou, *op. cit.*, p. 199.
(3) *In Cant. Cantic. comment.*, Prolog.; édit. Baehrens, t. III, p. 78 : « Praemissis namque his quibus purificatur anima per actus et

formules, qui mettent en relief la nécessité et la nature de cette purification :

« L'âme n'est pas unie et associée au Verbe de Dieu, avant que ne soit éloigné d'elle l'hiver des inquiétudes, la tempête des vices, de telle sorte que désormais elle ne soit plus agitée et ballottée à tout vent de doctrine. Mais lorsque de l'âme seront sorties toutes ces faiblesses, lorsque se sera enfui l'orage des désirs, alors les fleurs des vertus commenceront à s'épanouir en elle (1).

Et ailleurs :

C'est alors que vient à elle le Verbe de Dieu; c'est alors qu'il l'appelle à Lui et l'exhorte à sortir, non seulement de la maison, mais de la ville, c'est-à-dire non seulement loin des vices de la chair, mais même hors de tout ce que renferme le monde de corporel et de visible (2).

Ces idées en elles-mêmes n'ont peut-être rien de spécifiquement chrétien; mais Origène les renouvelle en quelque sorte et les transforme par la ferveur avec laquelle il demande au Seigneur d'opérer lui-même une transformation que le fidèle, abandonné à ses seules forces, serait impuissant à achever :

Qui donc me purifie? Qui lave mes pieds? Jésus, venez; j'ai les pieds souillés; pour moi, faites-vous esclave; mettez de l'eau dans votre bassin. Je sais que téméraire est ce que je dis; mais je crains la menace de celui qui affirme : Si je ne lave pas tes pieds, tu n'auras pas de part avec moi. Lavez

mores et in rerum discretionem naturalium perducitur, competenter ad dogmatica venitur et ad mystica, atque ad divinitatis contemplationem sincero et spirituali amore conscenditur. »

(1) *In Cant. Cantic. comment.*, IV; édit. Baehrens, t. III, p. 224.

(2) *In Cant. Cantic. comment.*, IV, p. 230 : « Tunc ad eam venit Verbum Dei, tunc eam vocat ad se et hortatur ut exeat non solum extra domum sed extra civitatem, id est non solum extra carnis vitia efficiatur, sed etiam extra omne quidquid corporeum et visibile continetur in mundo. »

donc mes pieds, pour que j'aie part avec vous. Et que dis-je : lavez mes pieds? Pierre peut le dire, lui qui n'avait besoin de rien autre que d'avoir les pieds lavés; car il était pur tout entier. Mais moi, une fois que je suis lavé, j'ai encore besoin du baptême dont le Seigneur dit : Il y a un autre baptême dont je dois être baptisé. Pourquoi ai-je parlé ainsi? Je me prépare, moi et mes auditeurs, à de plus grands mystères si du moins la parole de Dieu vient en nous, si elle descend sur nous; car je crains qu'elle ne me fuie, qu'elle ne méprise ma bénédiction (1).

Admirable prière, dans laquelle Origène se révèle tout entier, avec la vivacité de sa foi et l'ardeur de ses désirs. En face de la tâche qui s'impose, que peut le chrétien conscient de son indignité? Il doit se renouveler, se purifier, dépouiller son âme des passions; et cette tâche dépasse ses propres forces.

Sans doute cette purification n'exige pas que l'homme s'enferme au désert et recherche l'isolement. Partout, on peut suivre le Christ; partout on peut trouver la solitude :

Toi donc, qui suis le Christ et es son imitateur, si tu demeures dans le Verbe de Dieu, si tu médites sa loi jour et nuit, si tu t'exerces dans ses commandements, tu es toujours au milieu des saints et tu ne t'en éloignes jamais. Car ce n'est pas dans un lieu qu'il faut rechercher la sainteté, mais dans les actes, dans la vie, partout. Si tout cela est selon Dieu, si tout cela est fait selon le précepte de Dieu, tu peux être dans ta maison, sur la place publique, et que dis-je sur la place publique? tu peux être au théâtre : si tu y sers le Verbe de Dieu, ne doute pas que tu es parmi les saints. Paul, à ton avis, n'était-il pas parmi les saints, lorsqu'il entrait au théâtre ou venait à l'Aréopage, pour y prêcher le Christ aux Athéniens (2)?

En général cependant, la solitude réelle, qui favorise

(1) *In Isai., hom.* v, 2; édit. Baehrens, t. III, p. 264-265.
(2) *In Levit., hom.* xii, 4; édit. Baehrens, t. I, p. 462.

le renouvellement, est préférable pour l'âme. Après avoir dit que l'on peut prier partout, Origène conseille aux fidèles de se retirer dans l'endroit le plus secret de leurs demeures pour y converser avec Dieu et leur recommande d'avoir, dans leurs maisons, un lieu réservé à l'oraison (1). Il connaît la tentation des didascales, qui, comme Jérémie, ont eu à souffrir de la part des hommes et veulent se retirer au désert : il n'approuve pas que l'on cède à cette tentation, mais il la comprend (2).

Ajoutons, en y insistant, que l'on ne trouve Dieu et son Verbe que dans l'Église. Origène n'oublie pas que la rencontre de l'âme et de Dieu s'accomplit dans le secret des cœurs. Mais il faut que l'Église enseigne à l'âme la connaissance du vrai Dieu :

> Ce n'est pas avec ses parents, avec ses proches selon la chair, que l'on trouve Jésus. Mon Jésus ne peut pas être trouvé dans la compagnie des foules. Apprends où ses parents le cherchent et le trouvent, afin que toi aussi tu le cherches avec Marie et Joseph et que tu le découvres. Ils le cherchèrent, dit l'Écriture, et le trouvèrent dans le temple. Non pas quelque part, n'importe où ; mais dans le temple, et pas simplement au temple, mais au milieu des docteurs qu'il écoutait et qu'il interrogeait. Pour toi donc, cherche Jésus dans le temple de Dieu ; cherche-le auprès des didascales qui sont dans le temple et qui n'en sortent pas. Si tu le cherches ainsi, tu le trouveras. Si quelqu'un déclare qu'il est maître et ne possède pas Jésus, il n'est maître que de nom : près de lui, il est impossible de trouver Jésus, Verbe et Sagesse de Dieu (3).

Il serait facile de multiplier les textes. Naguère P. Batiffol a souligné déjà le caractère profondément ecclésiastique de la pensée d'Origène (4) : nous n'avons pas à refaire

(1) *De oratione*, XXXI, 4 ; édit. Koetschau, t. II, p. 397-398.
(2) *In Ierem., hom.* XX, 8 ; édit. Klostermann, p. 189-190.
(3) *In Luc., hom.* XVIII ; édit. Rauer, p. 123-124.
(4) P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 355 sqq.

ici le travail si bien fait par l'éminent historien. Qu'il s'agisse du dogme ou qu'il s'agisse de la vie spirituelle, Origène s'attache de toute son âme à l'Église. Lorsqu'il lui arrive de parler de traditions secrètes, qui se transmettraient de bouche en bouche à quelques rares initiés (1), ou encore d'opposer les chrétiens parfaits qui connaissent le mystère du Verbe de Dieu aux charnels et aux simples à qui l'on se contente de prêcher le Christ crucifié (2), il est le plus souvent amené à ces hypothèses par les textes bibliques dont il se propose de donner le commentaire, et il ne semble pas qu'il y ait lieu d'insister sur le caractère peu orthodoxe de tels passages. Les simples peuvent s'élever à la gnose; les charnels peuvent devenir spirituels; les croyants ne sont pas séparés des gnostiques par une différence de nature; entre les uns et les autres, il n'y a que quelques degrés à franchir. Aux uns comme aux autres, l'Église demeure l'indispensable maîtresse de vérité, et le plus humble des fidèles vaut mieux que le plus glorieux des maîtres hérétiques ou que le plus savant des docteurs profanes (3).

L'âme purifiée par le dépouillement progressif parvient-elle à l'apathie, qui serait comme l'étape dernière avant sa rencontre avec le Verbe? On sait la place éminente que Clément d'Alexandrie donnait à cette indifférence absolue, à cette imperturbable sérénité du gnostique (4). Quelques textes d'Origène semblent aussi l'exalter :

C'est lorsque est détruite toute confusion en mon âme, lorsque je ne suis plus troublé par la mort de mon fils ou le

(1) *In libr. Iesu Nave, hom.* XXIII, 4; édit. Baehrens, t. II, p. 446-447.
(2) *In Ioan.*, I, 7, 43; édit. Preuschen, p. 12. On trouvera d'autres textes relatifs à la distinction des deux classes de fidèles dans G. Bardy, *Origène* (Les moralistes chrétiens), Paris, 1931, p. 223-236.
(3) *In psalm.* XXXVI, *hom.* III, 6; P. G., XII, 1341 s.
(4) Cf. G. Bardy, *Clément d'Alexandrie* (Les moralistes chrétiens), Paris, 1926, p. 276-288.

décès de mon épouse, lorsque rien ni personne ne me conduit ou ne me provoque à la tristesse, à la colère, au désir, à la volupté, lorsque je demeure imperturbable et que je fais appel à la raison pour me confirmer et me fortifier, que se réalise en moi la parole : Babylone a été détruite (*Ierem.*, XXVII, 23) (1).

Mais de tels passages sont rares dans l'œuvre d'Origène. Même lorsqu'il exhorte au martyre ses amis Ambroise et Protoctète, le grand docteur ne leur propose pas un idéal irréalisable :

Si parfois en votre âme, leur dit-il, vous sentez quelque angoisse, que l'Esprit du Christ qui est en vous dise à cette âme qui veut, dans la mesure de ses forces, le confondre : Mon âme, pourquoi es-tu triste? et pourquoi me troubles-tu? Espère en Dieu, car je le confesserai. Et encore : Plaise à Dieu que jamais notre âme ne soit troublée, mais que, même devant les tribunaux, devant les épées prêtes à nous égorger, elle soit gardée par la paix de Dieu qui dépasse tout sentiment, et qu'elle se tienne tranquille, en pensant que tous ceux qui sortent du corps habitent auprès du Seigneur de toutes choses. Si nous ne sommes pas tels que nous puissions garder toujours notre impassibilité, que du moins le trouble de notre âme ne se manifeste pas et n'apparaisse pas aux infidèles, de sorte que nous puissions encore nous justifier auprès de Dieu en lui disant : Mon Dieu, c'est en moi-même que mon âme a été troublée (2).

On voit sans peine combien une telle doctrine tient compte de la faiblesse de l'homme. Origène sait qu'il est pratiquement impossible d'arracher de son âme toutes les passions; et si, parfois, il reprend les lieux communs de la prédication stoïcienne pour les enseigner à ses fidèles, il ne prétend pas ramener la perfection à l'apathie. Le chrétien parfait est, pour lui, celui qui contemple le mystère de Dieu, mais tous les chrétiens ne le contem-

(1) *In Ierem., hom.* III, 2 ; édit. Baehrens, t. III, p. 308.
(2) *Exhort. ad martyr.*, IV; édit. Koetschau, t. I, p. 5-6.

plent pas de la même manière : un texte emprunté aux homélies sur la Genèse pourra résumer tout ce que nous avons déjà dit à ce sujet :

Tous ceux qui voient ne sont pas également illuminés par le Christ, mais chacun l'est selon la mesure dans laquelle il peut recevoir la force de la lumière. De même les yeux de notre corps ne sont pas également illuminés par le soleil : plus on monte en des lieux élevés, plus on en contemple de haut le lever, mieux on en perçoit aussi la splendeur et la chaleur ; de même notre esprit, lorsqu'il monte, lorsqu'il s'élève pour s'approcher du Christ et pour s'offrir de plus près à la splendeur de sa lumière, est plus magnifiquement, plus pleinement irradié de sa lumière, comme il le dit lui-même par le prophète : Approchez de moi et j'approcherai de vous, dit le Seigneur (*Zach.*, I, 3) ; et ailleurs : Je suis un Dieu qui approche et non un Dieu éloigné (*Ierem.*, XXIII, 23).

Pourtant, nous n'allons pas tous semblablement à lui, mais chacun selon sa propre vertu. Ou bien nous allons à lui avec la foule, et il nous refait par le moyen des paraboles, afin seulement que nous ne défaillions pas à jeun sur la route ; ou bien nous restons assis sans cesse à ses pieds, sans nous occuper d'autre chose que d'entendre sa parole, sans nous laisser troubler par de multiples services, choisissant la meilleure part qui ne nous sera pas ôtée. Ceux qui approchent ainsi de lui reçoivent beaucoup plus de sa lumière. Et si, comme les apôtres, nous ne nous éloignons pas du tout de lui, mais que nous demeurions toujours avec lui dans toutes ses tribulations, alors il nous expose, il nous explique en secret ce qu'il avait dit aux foules, et il nous illumine bien plus clairement. Enfin, si l'on est capable d'aller avec lui jusqu'au sommet de la montagne, comme Pierre, Jacques et Jean, on n'est plus seulement illuminé de la lumière du Christ, mais on entend la voix du Père lui-même (1).

Essayons maintenant de nous faire une idée des progrès de l'âme dans la poursuite de son idéal. L'homme doit aller de vertu en vertu, monter sans cesse jusqu'à la per-

(1) *In Genes., hom.* I, 7 ; édit. Baehrens, t. I, p. 9-10. Cf. *Contra Cels.*, IV, 18 ; édit. Koetschau, t. I, p. 287.

fection. La vie pratique s'oppose, si l'on veut, à la contemplation, mais elle en marque le chemin : il faut se préparer à la vision par le moyen des œuvres (1).

Les commençants se contentent du lait : ils ne peuvent pas encore manger les chairs du Verbe, ce qui signifie qu'ils ne sont pas capables de recevoir la doctrine consommée et parfaite. Mais après de longs exercices, après de multiples démarches, ils arrivent enfin au but ; c'est la nourriture des parfaits qui désormais nourrit leur faim (2). On ne parvient pas du premier coup à la sagesse et à la science : il faut progresser, franchir les différentes étapes qui nous séparent du but ; et de même, lorsqu'il s'agit pour nous de nous unir à la véritable vigne au point de ne faire qu'un avec elle, ce n'est pas au début que nous produirons des grappes des raisins mûrs et succulents avec lesquels on préparera le vin doux qui réjouit le cœur de l'homme ; il nous faudra d'abord donner naissance à des fleurs parfumées (3).

Plus encore, les démarches de l'âme et ses progrès ne seront pas rectilignes ; il y aura bien des allées et venues dans sa course :

> L'épouse, écrit Origène dans ses homélies sur le *Cantique des Cantiques*, aperçoit l'époux ; et celui-ci, quand il est aperçu, s'éloigne. A plusieurs reprises, dans le poème sacré, les mêmes faits se reproduisent, mais on ne peut les comprendre sans en avoir fait l'expérience. Souvent, Dieu m'en est témoin, j'ai vu l'époux venir au-devant de moi ; je l'ai senti être pleinement avec moi ; puis, tout à coup, il s'est enfui et je n'ai plus pu trouver ce que je cherchais. De nouveau j'ai désiré sa venue, et, à plusieurs reprises, il est en effet revenu. Mais après qu'il était apparu et que mes mains

(1) *In psalm.*, CXXXIII, 1 ; P. G., XII, 1651 C ; *In Cant. Cantic., hom.* II, 11 ; édit. Baehrens, t. III, p. 57 : « Forsitan Salvator meus caprea sit iuxta Θεωρίαν, cervus iuxta opera. » *In Cant. Cantic., comm.*, III ; p. 216.

(2) *In Exod., hom.* VIII, 8 ; édit. Baehrens, t. I, p. 215.

(3) *In Cant. Cantic., comment.*, II ; t. III, p. 171.

l'avaient embrassé, il a glissé encore loin de moi. Et après qu'il s'est échappé, je le recherche encore; et ce jeu se renouvelle jusqu'à ce que je le tienne en vérité (1).

Malgré tout, on peut tracer une sorte d'itinéraire de l'âme vers Dieu, et marquer le chemin qui conduit de la morale à la contemplation :

Il faut, selon la doctrine du très sage Salomon, que celui qui veut avoir la sagesse commence par étudier la morale et comprenne ce qui est écrit : Tu as désiré la sagesse, garde les commandements et Dieu te la donnera (*Eccli.*, 1, 26). Aussi ce maître, qui, le premier, a enseigné aux hommes la divine philosophie, a-t-il placé au début de son œuvre le livre des Proverbes, dans lequel il formule la doctrine morale. Lorsque son lecteur a progressé par son intelligence et par ses mœurs, il est conduit à l'enseignement de la nature; et là, il apprend à connaître, en distinguant les causes et les natures, qu'il faut abandonner la vanité des vanités et se hâter vers les réalités perpétuelles et éternelles : c'est pourquoi, après les Proverbes, on passe à l'Ecclésiaste, qui nous enseigne que toutes les choses visibles et corporelles sont caduques et fragiles. Lorsque celui qui étudie la sagesse aura compris qu'il en est ainsi, il les méprisera et les dédaignera sans aucun doute, et, renonçant en quelque sorte à tout le siècle, il tendra aux biens invisibles et éternels, qui sont enseignés par des sens spirituels et sous des figures d'amours humaines dans le Cantique des Cantiques. C'est pourquoi ce livre tient la dernière place : on n'y arrive qu'après s'être corrigé dans ses mœurs ou après avoir appris la science et la distinction des choses compatibles et incompatibles, de telle sorte qu'on ne soit pas scandalisé par les figures qui décrivent et préparent l'amour de l'épouse pour l'époux céleste, c'est-à-dire de l'âme parfaite pour le Verbe de Dieu. On étudie d'abord ce qui purifie l'âme par les actes et les mœurs et la conduit à la distinction des phénomènes naturels; après quoi on passe, en connaissance de cause, aux études dogmatiques; et l'on monte enfin à la mystique, à la contemplation de Dieu, par un amour sincère et spirituel (2).

(1) *In Cant. Cantic., comment.*, Prolog.; édit. Baehrens, t. III, p. 77 s.
(2) *Ibid.*

Morale et science, telles sont donc les deux grandes étapes que doit parcourir l'âme qui veut s'élever à la contemplation : elle agit d'abord; elle étudie ensuite. Par son action, elle magnifie le Seigneur, en faisant grandir en elle son image (1); elle réalise en elle la plénitude de la gloire de Dieu (2). Par son travail, elle apprend à connaître le monde et à se connaître elle-même : cette dernière science est de la plus haute importance, et les longues pages que lui consacre Origène offrent un vif intérêt : les préoccupations morales y voisinent étrangement avec les problèmes métaphysiques les plus abstraits. Le maître d'Alexandrie demande aussi bien à son disciple de s'interroger sur ses propres dispositions à l'égard de la vertu, de faire une sorte d'examen de conscience, que d'étudier la substance de l'âme. Sans doute veut-il que les commençants se contentent de la connaissance élémentaire, celle qui a pour objet les vertus et les vices, les tendances, les affections, les passions, et réserve-t-il à ceux qui sont dans la voie du progrès les problèmes relatifs à la nature de l'âme (3); ici encore, il marque clairement la distinction de la pratique et de la gnose dont nous parlions tout à l'heure. Mais il nous est difficile de nous persuader que les études auxquelles Origène convie ses disciples puissent être véritablement fécondes : elles nous paraissent trop abstraites, trop métaphysiques, pour aboutir, du moins dans la plupart des cas, à un résultat appréciable. Cette remarque d'ailleurs n'est, de notre part, qu'une parenthèse : mieux vaut sans aucun doute, souligner que, dans ce développement, où il traite

(1) *In Luc., hom.* VIII; édit. Rauer, p. 56.

(2) *In Isai., hom.* IV, 2; édit. Baehrens, t. III, p. 259 : « Quomodo fit per singulos nostrum plenitudo gloriae Dei? Si quae facio, quae loquor, in gloriam Dei fiunt, plenus sermo meus et actus fit gloriae Dei. Si et processus et ingressus meus in gloriam Dei est; si cibus, si potus meus, si omnia quae ego facio in gloriam Dei fiunt, et ego particeps sum istius dicti : plena est omnis terra gloria eius. »

(3) *In Cant. Cantic., comment.*, II; édit. Baehrens, t. III, p. 141-146.

de la connaissance de soi, Origène se découvre tout entier, avec son double souci de la perfection morale et de la science achevée.

Ajoutons que le travail personnel de l'homme serait vain, si le Seigneur ne le bénissait et ne le fécondait par sa grâce. L'esprit n'est pas à lui seul capable de comprendre les paroles divines : il doit surtout ne pas se décourager de son impuissance, mais attendre et prier : « Si parfois nous ne comprenons pas ce qui a été écrit, n'en restons pas moins agissants et ne courons pas pour cela aux tâches faciles, mais attendons que la grâce de Dieu nous apporte, en nous donnant la lumière de la science, l'explication de la question, ou du moins que la grâce de Dieu nous illumine par le moyen de l'homme qu'il aura choisi : alors nous n'aurons plus à chercher, mais notre question sera résolue. Si nous méritons de Dieu l'intelligence, lui-même ne tardera pas à nous consoler (1). »

Un passage du Commentaire sur le *Cantique* développe la même idée :

> Toutes les âmes, s'il y en a de telles, qui sont pressées par l'amour du Verbe de Dieu, lorsque parfois elles se trouvent embarrassées par les paroles divines — et tous ceux qui ont éprouvé comment on peut être mis à l'étroit et enfermé dans les difficultés des propositions et des questions le savent bien —, lorsque parfois les énigmes et les obscurités de la loi ou des prophètes les entravent, si elles viennent à sentir la présence du Verbe et à entendre le son de sa voix, elles sont aussitôt soulagées. Et quand celui-ci commence à s'approcher de plus en plus et à illuminer ce qui était obscur, alors elles le voient « sautant sur les montagnes et sur les collines », c'est-à-dire leur suggérant le sens d'une intelligence haute et élevée (2).

Toutes les âmes ne sont donc pas appelées à la même intelligence des secrets divins, et ceux-ci sont de l'ordre

(1) *In Isai., hom.* II, 1 ; édit. Baehrens, t. III, p. 250.
(2) *In Cant. Cantic., comment.* ; édit. Baehrens, t. III, p. 202.

spirituel : « Les apôtres eux-mêmes ont vu la parole de Dieu, non parce qu'ils ont contemplé le corps du Seigneur et Sauveur, mais parce qu'ils ont vu le Verbe. Car si avoir vu la parole de Dieu revient à avoir vu Jésus dans son corps, Pilate qui a condamné Jésus a vu la parole de Dieu ; Judas le traître et tous ceux qui ont crié : Crucifiez, crucifiez-le, enlevez-le de la terre, ont vu la parole de Dieu. Loin de nous cette pensée qu'un incrédule voie la parole de Dieu. Voir la parole de Dieu, c'est réaliser le mot du Sauveur : Celui qui me voit, voit le Père qui m'a envoyé (1). » Pour voir Dieu, il faut être pur, il faut être juste. Il y a des âmes à qui Jésus ne se fie pas et ne fait pas connaître ses secrets (2). Nul ne peut saisir le sens de l'Évangile selon saint Jean, s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus et s'il n'a reçu de Jésus Marie, devenue sa mère à lui aussi (3).

Les apôtres ont été tout spécialement l'objet des prédilections du Sauveur qui leur a montré ses mystères. Origène se plaît à insister sur ce terme : montrer, qui recouvre peut-être une métaphore empruntée à l'initiation des martyrs païens :

Il leur montra qu'il devait aller à Jérusalem. Remarque ce mot : montra. De même qu'on montre les choses sensibles, ainsi Jésus est dit avoir montré à ses disciples ce qu'il leur dit. Et je ne crois pas que les souffrances qu'il a endurées des prêtres du peuple aient été montrées aussi clairement à ceux qui les ont vues des yeux du corps qu'elles l'ont été aux disciples par ce discours... Alors, il commença à montrer : il faut croire que, plus tard, il montra plus clairement aux apôtres, quand ils en furent devenus capables ; tandis qu'ici il les prépare et commence à leur montrer, ensuite il montre progressivement ; et il est raisonnable de penser que tout ce que Jésus a commencé à faire, il l'a achevé ; ainsi en est-il de ce qu'il a commencé à montrer à ses disciples, qu'il devait

(1) *In Luc., hom.* 1 ; édit. Rauer, p. 8 ; cf. *In Luc., hom.* III, p. 23.
(2) *In Ioan.*, fragm. 33 ; édit. Preuschen, p. 508.
(3) *In Ioan.*, I, 4, 23 ; ibid., p. 8.

souffrir ce qui avait été écrit. Quand quelqu'un reçoit du Logos la gnose parfaite de ces choses, il faut dire que, l'intelligence voyant ce qui lui est montré, les choses sont parfaitement montrées par cette démonstration intellectuelle à qui veut contempler et contemple (1).

En commentant ce beau passage, J. Lebreton remarque avec raison que « tant que nous sommes ici-bas, nous devons marcher à la clarté de cette lueur qui nous guide dans les ténèbres, que c'est une précipitation téméraire de laisser tomber ce flambeau et de prétendre dès maintenant aux intuitions célestes (2) ». Origène, semble-t-il, ne l'oublie jamais, et il réserve aux élus, dans la vie future, la connaissance parfaite. Mais il ajoute que, dès dès ce monde, les âmes privilégiées jouissent du bienfait de la contemplation ; âmes peu nombreuses sans doute : dans l'entourage du Sauveur, les apôtres ont été appelés à voir; dans la loi ancienne, c'était les prêtres qui étaient admis à la contemplation des secrets : « Les mystères qui sont renfermés dans le secret et ne sont révélés qu'aux seuls prêtres, non seulement nul homme animal n'y peut atteindre, mais ceux-là même qui semblent avoir de l'exercice et de l'étude ne peuvent pas arriver là, si leurs méthodes et leur vie ne les ont pas encore élevés jusqu'au sacerdoce (3). » Ils ressemblent aux porteurs de l'arche d'alliance; ils ne connaissent Dieu que parce qu'ils en portent le poids ; ils apprennent imparfaitement dans la pratique de la vie ce qu'ils ne peuvent pas contempler.

Origène étend-il ce privilège de la contemplation aux prêtres de l'Église chrétienne? Il est difficile de l'affirmer. Nous savons déjà qu'attaché par toutes les fibres de son âme à l'Église hiérarchique, il est porté à mettre en relief

(1) *In Matth.*, XII, 19-20; P. G., XIII, 1028.

(2) J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XII, 1922, p. 283.

(3) *In Numer., hom.* IV, 3; édit. Baehrens, t. II, p. 23 sq; cf. *In Levit. hom.*, V, 3; ibid., t. I, p. 339-340.

la grandeur de la dignité sacerdotale et qu'il exige de ses membres une vertu plus haute que celle des simples fidèles : il ne serait pas étonnant que, lorsque les textes scripturaires qu'il commente lui en fournissent l'occasion, il semble accorder aux prêtres de l'Église les faveurs qui appartenaient en figure aux prêtres du sacerdoce lévitique. Mais la distinction reste difficile à faire, et tel est toujours le plus gros obstacle qui rend pour nous si complexe l'interprétation de la véritable pensée d'Origène : la Sainte Écriture ne cesse pas de lui servir de support; et le fidèle commentateur en suit pas à pas les versets, sans se préoccuper, comme nous le désirerions, de mettre en relief sa doctrine personnelle.

Dans l'âme arrivée à la contemplation, le Christ habite véritablement. C'est la doctrine familière à saint Paul et à saint Jean que reprend Origène et qu'il se plaît à développer. Nous devons ici nous borner à citer un passage du commentaire sur le Cantique :

C'est ce roi qui dit : J'habiterai en eux et je me promènerai en eux; c'est-à-dire en ceux qui ouvrent assez largement leur cœur au Verbe de Dieu pour qu'il puisse en quelque manière se promener dans ces espaces d'une vaste intelligence et d'une connaissance plus étendue. L'Écriture dit aussi que le roi se couche dans cette âme dont le Seigneur lui-même parle par le prophète : Sur qui reposerai-je, sinon sur l'homme humble et tranquille qui tremble à ma parole? Ce roi, qui est le Verbe de Dieu, a son repos dans l'âme qui est déjà parvenue à la perfection, si du moins cette âme n'a aucun défaut, mais qu'elle soit pleine de sainteté, pleine de piété, de foi, de charité, de paix et de toute vertu. Alors, le roi prend plaisir à reposer sur elle, à y prendre son repos. C'est à cette âme que le Seigneur disait : Moi et mon Père nous viendrons et nous ferons chez lui notre demeure. Où donc le Christ dîne-t-il avec son Père? Où fait-il sa demeure? Où se couche-t-il? Bienheureuse dilatation de cette âme; bienheureux coussins de cet esprit, où le Père et le Fils et sans doute aussi l'Esprit-Saint couchent et dînent et font

leur demeure? De quelles richesses, de quels biens de tels convives ne seront-ils pas nourris? La paix est leur première nourriture; l'humilité et la patience leur sont également servies, la mansuétude et la douceur, et ce qui est pour eux d'une extrême suavité, la pureté de cœur. La charité obtient la première place dans ce festin (1).

De ce beau passage, nous retiendrons ici la dernière formule : La charité tient la première place dans ce festin. La vie spirituelle, dont nous avons essayé de retracer les différentes étapes, s'achève en effet et se consomme dans la charité, qui n'est que l'épanouissement suprême de la contemplation; et c'est ici tout le commentaire du Cantique qu'il faudrait citer, si l'on voulait exposer en détail la doctrine d'Origène sur cet admirable sujet. Le docteur alexandrin trouve, pour parler de l'amour de Dieu, des accents profondément émouvants :

Qu'il est beau, qu'il est glorieux de recevoir la blessure de l'amour! Celui-ci reçoit les traits de l'amour charnel; un autre est blessé par les désirs terrestres. Toi, présente sans défense tes membres et tout ton être au trait choisi, au trait splendide, car c'est Dieu qui est l'archer. Écoute l'Écriture qui parle de cette même flèche; bien plus, afin d'exciter davantage ton admiration, écoute cette flèche qui parle elle-même et qui dit : Il m'a placée comme une flèche de choix; il m'a conservée dans son carquois. Et il m'a dit : Voici pour toi une grande chose : je t'ai appelée mon serviteur. Comprends ce que dit cette flèche, et comment elle a été élue par Dieu; comment le sort est bienheureux de ceux qui sont blessés par cette flèche. C'est cette flèche qui a blessé les disciples tandis qu'ils s'entretenaient en chemin et disaient : Notre cœur n'était-il pas brûlant au dedans de nous, tandis que, sur la route, il nous découvrait les Écritures (2)?

(1) *In Cant. Cantic., comment.*, II; édit. Baehrens, t. III, p. 164-165; cf. *In libr. Iesu Nave, hom.* XXIV, 2; t. II, p. 450-451.

(2) *In Cant. Cant., hom.* II, 8; édit. Baehrens, t. III, p. 53-54. Cf. *In Cant. Cant., comment.*, prolog.; p. 67 : « Et ut evidentius dicam, si quis est qui portat adhuc imaginem terreni secundum exteriorem

Le Christ est l'époux de l'âme (1). Il l'aime sans mesure, et pour elle s'est donné tout entier : « Pourquoi dit-il : Lève-toi? pourquoi dit-il : Dépêche-toi? C'est que, pour toi, j'ai supporté la furie des tempêtes. Pour toi, j'ai reçu les ouragans qui t'étaient dus. A cause de toi, mon âme est devenue triste jusqu'à la mort; je suis ressuscité des morts; j'ai brisé les aiguillons de la mort et j'ai rompu les liens des enfers. C'est pourquoi je te dis : Lève-toi, viens, mon amie, ma toute belle, ma colombe, parce que l'hiver est passé, que la pluie s'en est allée, que les fleurs ont reparu sur la terre. En ressuscitant des morts, j'ai apaisé la tempête et j'ai rendu la tranquillité à la terre (2). »

Plus tard, on retrouvera des accents semblables dans *Le mystère de Jésus* et il serait facile, tout le long des siècles, de signaler chez ceux qui ont parlé du Christ une pareille tendresse. N'est-il pas spécialement intéressant de constater qu'Origène s'insère dans la grande tradition des amants passionnés du Sauveur? Volontiers, on est tenté de le regarder comme un pur spéculatif, que seuls intéressent les problèmes les plus élevés et les plus sub-

hominem, iste agitur cupidine et amore terreno; qui vero portat imaginem caelestis secundum interiorem hominem agitur cupidine et amore caelesti. Amore autem et cupidine caelesti agitur anima, cum perspecta pulchritudine et decore Verbi Dei, speciem eius adamaverit et ex ipso telum quiddam et vulnus amoris acceperit. » *In Cant. Cant., comment.*, III, p. 194.

(1) Cf. *In Numer., hom.* XX, 2; édit. Bachrens, t. II, p. 187 : « Si ergo sic de Christo concepit anima, facit filios, pro quibus dicatur de ea, quia salva erit per filiorum generationem, si permanserit in fide et caritate et sanctitate cum sobrietate (*I Tim.*, II, 15), etiam si prius, sicut Eva, seducta fuisse anima videatur. Est itaque vere beata soboles, ubi concubitus factus fuerit animae cum Verbo Dei, et ubi complexus ad invicem dederint. Inde nascetur generosa progenies, inde pudicitia orietur, inde iustitia, inde patientia, inde mansuetudo et caritas atque omnium virtutum proles veneranda succedet. » Cf. *In Cant. Cant., comment.*, Prolog.; t. III, p. 67; *In Ezech., hom.* VIII, 3; *In Levit. hom.*, II, 2; *In Genes., hom.* X, 2.

(2) *In Cant. Cant., hom.* II, 12; t. III, p. 58.

tils de la métaphysique. En réalité, son âme est pleine d'ardeur, de générosité, d'amour.

Parfois, il va jusqu'à s'inquiéter des mots qu'il emploie ; il remarque que l'Écriture, pour éviter tout risque de chute en ses lecteurs, emploie d'ordinaire le mot ἀγαπή pour désigner l'amour de Dieu, tandis qu'elle réserve le terme ἔρως pour parler des amours humaines (1). Mais il constate aussi que dans certains cas, là où il n'y a aucun danger de confusion, l'Écriture ne craint pas de parler d'amour, qu'elle nous invite à devenir les amants de la Sagesse ; et cela le rassure. Il peut alors donner libre cours à sa tendresse ; et c'est en commentant l'Épître aux Romains qu'il s'élève, semble-t-il, le plus haut. Il trouve cet admirable texte de l'Apôtre : « Qui donc nous séparera de l'amour de Dieu ? la tribulation ? ou l'angoisse ? ou la persécution ? ou la faim ? ou la nudité ? ou le péril ? ou le glaive ? ainsi qu'il est écrit : « Pour toi, nous sommes mis à mort tout le jour ; nous sommes regardés comme des brebis de boucherie. Mais en tout cela, nous sommes victorieux par celui qui nous a aimés. » Et il y joint ce commentaire enflammé :

Pour toutes les raisons que nous avons énumérées plus haut, dit l'Apôtre, c'est-à-dire parce que nous ne sommes plus dans la chair mais dans l'esprit ; parce que l'Esprit de Dieu habite en nous ; parce que le Christ est en nous, lui par qui le corps est sans doute mort à cause du péché, tandis que l'esprit est vie à cause de la justification ; parce que nous ne sommes plus débiteurs de la chair pour vivre selon la chair, car nous avons mortifié par l'esprit les actes de la chair, parce que, grâce à l'esprit d'adoption, nous sommes devenus fils de Dieu ; et si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ ; parce que toute la création gémit et souffre avec nous, attendant la manifestation des fils de Dieu ; parce que, pour nous qui aimons Dieu, tout coopère au bien ; parce que Dieu nous a précon-

(1) *In Cant. Cantic., comment.*, Prolog. ; édit. Baehrens, t. III, p. 68 ; *In Ioan.*, XX, 43 ; édit. Preuschen, p. 386.

nus et prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, nous qui avons été appelés selon son bon propos; parce que, disons-nous, à la suite de tous ces bienfaits que nous avons obtenus, nous avons été fixés et enracinés dans l'amour de Dieu, qui pourra nous séparer de cet amour?

Si la tribulation vient, nous dirons à Dieu : Dans la tribulation, vous m'avez dilaté. Si c'est l'angoisse du monde, celle qui provient des besoins du corps, nous chercherons la largeur de la sagesse et de la science de Dieu, dans laquelle le monde ne peut pas se trouver à l'étroit. Je reviendrai aux plaines immenses des Écritures divines; je chercherai l'intelligence spirituelle de la parole de Dieu et nulle angoisse ne me presse plus. Par les très larges espaces de l'intelligence mystique et spirituelle, je galoperai. Si je souffre la persécution et si je confesse mon Christ devant les hommes, je suis assuré qu'il me confessera aussi devant son Père qui est dans le ciel.

Si la famine se présente, elle ne peut pas me troubler : car je possède le pain de vie qui est descendu du ciel et qui restaure les âmes affamées : ce pain ne peut jamais manquer, mais il est parfait et éternel.

La nudité ne me confond pas : j'ai revêtu le Seigneur Jésus-Christ et j'espère être encore recouvert de notre habitacle qui est du ciel. Car il faut que cet élément mortel revête l'immortalité, que cet élément corruptible revête l'incorruption.

Je ne craindrai pas le danger : Dieu est mon illumination et mon salut : que craindrai-je? Dieu est le défenseur de ma vie : pourquoi tremblerai-je?

Le glaive terrestre ne peut pas m'effrayer; car j'ai avec moi un glaive plus puissant, celui de l'Esprit qui est le Verbe de Dieu. Avec moi est la parole de Dieu, vivante et efficace, qui est plus pénétrante que tout glaive aiguisé des deux côtés. Si donc le glaive du monde paraît au-dessus de ma tête, il me vaut un plus grand amour à l'égard de Dieu. Car je lui dirai : Selon qu'il est écrit, nous sommes mis à mort tout le jour; nous sommes comptés comme des brebis de boucherie. Il ne me suffit pas en effet de mourir ou d'être tourmenté une heure seulement pour le Christ, mais tout le jour, c'est-à-dire tout le temps de ma vie. Car si je passe toute ma vie dans les persécutions et les dangers, je dirai

que les souffrances de ce temps ne sont pas comparables à la gloire future qui sera révélée en nous. Bref est le temps de cette vie; courts sont les instants passés au milieu des persécutions; éternel et perpétuel est ce que nous attendons dans la gloire. Et en tout cela, dit l'Apôtre, nous sommes victorieux non par nos propres forces, mais grâce à celui qui nous a aimés (1).

Qu'ajouterons-nous à ce long passage qui marque en quelque sorte le point culminant de la pensée d'Origène sur la vie spirituelle? et ne faut-il pas rester sur l'impression profonde qu'il éveille dans les âmes?

Plusieurs fois, en essayant de résumer, tant bien que mal, la doctrine spirituelle du grand docteur alexandrin, nous avons été tenté d'interrompre notre travail. Résume-t-on une pensée aussi riche, aussi complexe, peut-être aussi subtile et aussi fuyante que la sienne? Au moment même où l'on croit la saisir, elle s'échappe et s'évanouit. Profondément catholique, Origène semble parfois faire appel aux traditions secrètes et marcher dans les voies dangereuses qui mènent au gnosticisme. Ardent et généreux, il paraît, en quelques-uns de ses développements, ne s'intéresser qu'aux problèmes les plus difficiles d'une métaphysique abstraite. Fidèle disciple du Sauveur crucifié, il parle quelquefois du mystère de la croix comme d'une révélation inférieure, bonne seulement pour les commençants qui ont encore besoin de lait, tandis que les parfaits sont appelés à la contemplation du Verbe lui-même, sinon de son Père.

Parmi ses commentateurs, beaucoup se sont arrêtés à

(1) *In Epist. ad Roman.*, VII, 11; P. G., XIV, 1132. On pourrait compléter ce texte par des citations empruntées à l'*Exhortation au martyre* : on sait que cet admirable petit livre a été écrit, au plus fort de la persécution de Maximin pour encourager Ambroise et Protoctète, deux amis d'Origène, à tout sacrifier pour le Christ, mais il est difficile de choisir ce qu'il y aurait à citer parmi tant de pages enthousiastes. Cf. M. Viller, *Martyre et perfection*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. VI, 1925, p. 40 s.

décrire un seul aspect de son esprit. Au dernier d'entre eux, E. de Faye, on a pu justement reprocher le caractère unilatéral de son enquête : l'Origène qu'il nous représente n'est pas un maître catholique, mais un philosophe gnostique. Nous n'osons pas espérer avoir réussi à donner du grand docteur un portrait définitif : il y aurait fallu plus de science et plus de temps. Du moins pensons-nous que quelques pages donneront à bien des lecteurs l'envie d'étudier les textes eux-mêmes d'Origène : s'ils ne se laissent pas rebuter par les difficultés du début, ils seront largement récompensés de leurs efforts, en apprenant comment, au III[e] siècle, un maître catholique enseignait à ses disciples l'amour de Dieu et de son Christ.

Dijon.

Gustave Bardy.

Mystiques musulmans

La mystique greffée sur l'Islam par les *çoufis*, très digne pour elle-même d'études approfondies, a encore ceci d'intéressant qu'elle « fait le pont », pour ainsi dire, entre l'Occident et l'Orient, la chrétienté et les Indes. Saluons donc la traduction par M. E. Dermenghem d'*Al Khamriya*, « l'Éloge du Vin » (1), poème mystique d'*Omar ibn al Farîdh*, qui vivait en Égypte aux XII^e^-XIII^e^ siècles, VI^e^ et VII^e^ de l'hégire. Le « vin », c'est l'enivrante connaissance expérimentale de Dieu, l'union avec le Bien-Aimé. Le symbolisme bacchique, comme l'érotique, a été cher de tout temps à la poésie arabe, et les mystiques de tout pays et de toute religion y ont volontiers cherché leurs métaphores, ainsi que dans l'amour humain. Ibn al Farîdh, encore très populaire, notamment dans les séances de danse des derviches, était surtout un poète, cherchant les grâces sensibles et l'ivresse extatique; ses commentateurs eux-mêmes ne jugent pas qu'il soit arrivé au sommet, à l'union transformante, si ce n'est peut-être à son dernier soupir qui s'exhala dans un sourire bienheureux. Dermenghem donne la traduction totale, en majuscules, du poème qui est assez court, puis il le reproduit phrase par phrase, chacune étant suivie du commentaire de Nâbolasî (de Naplouse, XVII^e^-XVIII^e^ siècles), et parfois de Boûrînî (autre Palestinien, plus ancien de cent ans); il y ajoute des notes pleines de richesse, qui sont fort utiles pour saisir la pensée du poète, et même des commentateurs. Mais de plus, en une centaine de pages, il nous a donné, outre l'introduction critique au poème, un Essai historique et théologique sur la mystique musulmane, dont il faut louer la science et le souci manifeste de ne pas

(1) Emile Dermenghem, *L'Éloge du vin* (*Al Khamriya*), poème mystique de Omar ibn al Faridh, « L'Anneau d'or », Les Éditions Véga Paris, 1931.

s'écarter, comme norme, de la mystique chrétienne autorisée, ainsi que les principes de critique prudente concernant l'analogie et les emprunts. N'étant pas à même de l'apprécier en spécialiste de l'Islam, il nous suffira d'examiner ses vues générales, en nous attachant d'abord à ce qu'il dit de l'origine et de l'évolution du çoufisme, puis de son état présent, et laissant pour la fin ses opinions sur la « mystique comparée ». Disons tout de suite que, malgré sa sympathie admirative, il ne manque pas d'indiquer les réserves et les critiques nécessaires, — que nous nous permettrons, toutefois, de souligner plus fortement que lui.

« Çoufi », nom adopté par ces contemplatifs mahométans, était probablement à l'origine un terme dédaigneux infligé à cause de leur vêtement austère. Ces espèces de « frocards » (dirions-nous) ont d'abord été des individus isolés, apparus dans le II[e] siècle de l'hégire, et plus tard organisés en communautés et en écoles. Ils furent souvent, quoique orthodoxes dans l'ensemble, exposés aux calomnies et aux persécutions des théologiens littéralistes, jusqu'à avoir leurs martyrs, comme le fameux Al Hallâj. Pourtant il y a bien eu parmi eux de vrais hérétiques, du point de vue de l'Islam. Mais il est certain qu'ils n'étaient pas — sauf exception — panthéistes; les plus qualifiés ont repoussé la doctrine de l'*ittihâd*, « unification » (c'est-à-dire confusion, mélange, de la substance divine avec celle du fidèle), et de l'infusion, incarnation, de la divinité dans l'homme (*houloûl*) ; ils n'admettaient point, naturellement, l'Incarnation dogme chrétien. Ils vénéraient beaucoup Jésus; mais si le Coran l'appelle Verbe de Dieu et Lumière de Dieu, cela signifiait pour eux que le Verbe (tenu pour un attribut divin, non pour une personne) avait exclu de l'âme du Christ tout ce qui n'était pas divin; Jésus était le type même de l'union transformante. Car ils avaient sur les « stations », ou degrés d'union, et les « états », ou phénomènes surnaturels, une doctrine proche de celle de nos mystiques. Ils n'ont pas nié non plus le libre arbitre, comme le leur reprochaient des docteurs de la loi inclinés au « pélagianisme ». On peut, d'une manière générale, dire en leur faveur qu'ils ne professaient pas le panthéisme, mais le « panenthéisme » — comme nous, — voyant Dieu en tout et tout en Dieu, sans croire pour cela que Dieu est le Tout.

Leurs « concerts spirituels » et leurs danses extatiques, malgré les abus que D. reconnaît, et le péril, trop manifeste surtout dans la dégénérescence d'à présent, que ces exercices ne tournent à la pathologie, ne sont point toutefois blâmables en principe; autrement il faudrait réprouver toute musique religieuse et toute piété émotionnelle, ce qui est particulièrement impossible avec des Orientaux au tempérament exubérant.

Leurs origines sont bien, pour la substance, musulmanes; ils ont approfondi et vivifié le monothéisme du Coran, qui fut toujours leur autorité dogmatique; si le christianisme (ils estimaient grandement les moines chrétiens) a exercé sur eux quelques influences, elles furent bien moindres que celles du néoplatonisme. Le Vedânta indien a eu aussi les siennes, on les aperçoit par exemple dans leurs pratiques d' « aspiration » et d' « expiration », empruntées aux yogis; mais elles doivent être tardives, d'après D., et secondaires; il faut dire la même chose du mazdéisme, car les çoufis se sont recrutés aussi bien dans les milieux de langue arabe que chez les Persans.

La pauvreté de cette base qu'est le Coran nous expliquerait bien, à nous, comment les plus notables d'entre eux furent si tolérants (nous dirions « modernistes »), et larges, tel Ibn Arabî (p. 55), envers tous les *credos*, réduisant au fond le leur à la charité universelle; il en était du moins ainsi autrefois, avant que le culte des « marabouts » n'eût produit le fanatisme, et que, le çoufisme se vulgarisant, l'orgueil des saints ne restaurât le pharisaïme qu'ils combattaient chez nombre de docteurs officiels. Il faut pourtant bien reconnaître, trouvons-nous, que la méfiance de ces « pharisiens » n'était souvent que trop justifiée. Non seulement D. nous parle de çoufis faux et dégénérés, libres-penseurs, vagabonds à prodiges, antinomiens, libertins et bohêmes qui, adoptant la « méthode du blâme », scandalisaient les gens moraux sous prétexte de s'humilier, — sans parler d'autres abus; Massignon compare certains de leurs centres à des « fumeries d'opium surnaturel » (pp. 91 ss.); mais encore si, chez les plus grands, nous examinons certains dires ou gestes que D. rapporte d'habitude sans commentaire, nous ne nous étonnerons point d'abord qu'ils aient passé pour des panthéistes. C'était le cas du Persan Bisthâmî (p. 39), si ce qu'on lui prête est vrai, et

si, transformé par l'union, au nom d'Allah qui parlait par sa bouche, il s'écriait : « Il n'y a de Dieu que moi, adorez-moi. Gloire à moi ! Combien grande est ma majesté ! » — ou même d'Al Hallâj, avec son « *Ana al Haqq*. Je suis la Vérité ». Faisons la part de l'outrance orientale ; mais, en pays chrétien aussi, l'Inquisition aurait eu affaire à eux. Et que dire, si des çoufis pouvaient admettre comme bonne la théologie donnée à un prince musulman par un ascète hindou (p. 147), que la différence entre Créateur et créature est celle de l'eau dans l'Océan et dans la cruche, restant de nature toujours la même ? Pour ce qui est de leur « pur amour », faut-il admirer cette bonne femme (p. 30) qui voulait éteindre l'enfer avec son seau d'eau et brûler le ciel avec sa torche, afin que Dieu ne fût plus aimé que pour lui-même ? Ne point penser actuellement au ciel en servant Dieu, passe, tous les saints en ont été là par moments ; mais avoir l'air de lui reprocher le don de Lui-même à ses élus, comme s'il nous empêchait par là d'être assez parfaits à ses yeux — et surtout, peut-être, aux nôtres, — je ne puis voir là-dedans qu'une plastronnade quiétiste. Il est vrai qu'il faut tenir compte, ici encore, des outrances du symbolisme d'Orient, et puis, qu'il s'agissait du paradis de Mahomet ! Dans un autre ordre, que penser de la manière — impossible à transcrire ici — dont le grand Jalâl addîn Roûmî (fondateur des derviches tourneurs) démontrait que l'union à Dieu ne diminue pas la virilité des saints ?. (pp. 48 ss., note). On s'étonne moins après cela des prouesses que la superstition populaire prête aux marabouts, comme signes de la grâce divine !

Il s'est donc rencontré chez les çoufis quelques faits et gestes qui n'auraient jamais été tolérés, qui ne sauraient même exister jamais, chez des mystiques chrétiens véritables. Mais, ces abus mis à part, il est naturel de nous demander jusqu'à quel point nous avons droit d'assimiler ou d'égaler ces disciples de Mahomet à nos saints contemplatifs. Nous n'irons point douter que les « suppléances » de la Grâce soient variées et fortes ; Dieu peut élever, s'il le veut, quelques individus d'élite, qui sont de l'âme de l'Église malgré leurs ignorances invincibles touchant la vraie Révélation, à un haut degré de vie surnaturelle, sans excepter celui de l' « union transformante ». C'est là du « *per accidens* », que l'on aime-

rait d'ailleurs à ne pas croire trop rare. Mais nous manquons, en dehors de déclarations de l'Église, de données absolument certaines pour juger du fait; c'est un secret divin, et l'on peut se tromper à des similitudes extérieures. Ce qui est indubitable, c'est que le çoufisme doctrinal, en tant que tiré du Coran et du néo-platonisme, ne pouvait acheminer de lui-même à ces hauteurs, sans avoir été d'abord *changé en tout autre chose*, par la grâce secrète opérant au fond des cœurs. La croyance à l'Incarnation, et la « *via crucis* » manquent aux musulmans; or la *vraie* mystique est *surnaturelle*, et ne se passe point de la foi, au moins implicite, au Rédempteur. La doctrine mystique (ni l'expérience mystique, ni la théologie mystique, cf. pp. 13 ss., 18 ss.) n'est pas la « métaphysique pure », et n'en procède point. L'intuition métaphysique n'est que l'acte le plus élevé de notre intelligence naturelle, et, en dernier ressort, elle est toujours tirée aussi des phantasmes; elle ne nous apprend rien de ce qu'est en soi le Dieu surnaturel, que le vrai mystique arrive à connaître dans la ténèbre. La révélation authentique ne nous dit pas seulement ce qu'Il est pour l'homme et la société; là n'est point la définition qu'en donne saint Thomas, celle qu'a définitivement fixée le progrès de la pensée chrétienne, évangélique; la Révélation nous apprend obscurément ce que Dieu est *en lui-même*, au-dessus des prises de notre raison la plus métaphysique; et de ce qu'Il est en lui-même découlent les rapports surnaturels que la foi nous apprend qu'il existe entre Lui et l'homme et la société; ce qui est autre chose que *l'application révélée* à une matière contingente d'une « métaphysique » qui pourrait être complète en soi sans révélation. Ainsi, sans la croyance à la Trinité, qui est toute *surnaturelle*, il n'y a pas de foi conséquente possible dans l'Incarnation, la Rédemption et la mission de l'Esprit dans l'Église. La mystique (connaissance et vie) est le terme terrestre de la foi et de l'amour surnaturel, choses incommensurables, et immensément supérieures, à toute métaphysique. Voilà ce qu'enseigne l'Église, contre le gnosticisme et ses hérésies.

Par la foi à l'Incarnation, les croyants possèdent : 1°) la certitude *toute surnaturelle* de l'amour infini de Dieu pour nous, et de la possibilité pour nous de l'aimer comme nous en sommes aimés; 2°) une appréciation *surnaturelle* de la dignité de la nature humaine, car le Verbe, en prenant, dans

l'unité de sa personne, une nature pareille à la nôtre, a glorifié virtuellement celle-ci, en tous ceux qui la possèdent, et sans la changer, en sorte qu'il n'est pas besoin de s'imaginer qu'il faille la perdre, d'une manière plus ou moins panthéistique, pour s'unir à Dieu.

Les çoufis ne pouvaient, dans leur religion, trouver ces certitudes-là. On dirait bien qu'ils ont une sourde conscience de cette irrémédiable lacune. C'est ainsi, du moins, que je m'expliquerais la place qu'ils ont donnée, dans leurs systèmes, à l' « Homme Parfait », ou « Homme universel », l'*Insân al Kâmil*. Mais ce n'est nullement Dieu fait homme. Cette figure, quand on l'envisage dans une espèce d'unité transcendante, n'est qu'une forme intelligible, l' « image de Dieu », soit un idéal ou une abstraction qu'on peut rapprocher, comme le fait D. lui-même, du Logos de Philon (non de celui de Jean), soit un mythe incarnant cette abstraction, et présentant des affinités avec l'Anthropos gnostique, le « Premier Homme » manichéen (Carra de Vaux a vu le rapport des çoufis avec le manichéisme), l'*Adam Qadmon*, ou Premier Adam, Adam céleste, de la Cabbale juive (v. pp. 235 ss). Cette Première Créature, dont les âmes individuelles seraient une fragmentation (pp. 228 ss.), n'est autre que le Macrocosme intellectuel; la théorie platonicienne des Idées s'y combine avec celle des Correspondances, d'après laquelle l'Univers et l'individu humain sont formés d'éléments tous les mêmes, se correspondant un à un. Nous n'entreprenons pas ici de critiquer philosophiquement la théorie du Macromicrocosme, qui est d'une belle poésie chère à tous les ésotéristes; mais nous constaterons qu'elle est avant tout un produit de l'hellénisme et de la Gnose, et que, si l'on veut trop la systématiser, elle devient fort dangereuse, car elle fait glisser trop aisément au panthéisme. Par contre, cette théorie philosophique est étrangère à la révélation chrétienne, et il ne faut la chercher nulle part dans le Nouveau Testament ni dans la Bible en général. Chez saint Paul (*Rom.*, 1, 19 ss.) où Joseph de Maistre, semble-t-il, croyait la retrouver (cf. p. 20), il n'en est nullement question. L'Apôtre montre la raison concluant à l'existence et aux principaux attributs de Dieu seulement par la voie de la *causalité*. Pour lui les caractères invisibles de Dieu sont entrevus par l'intelligence, au moyen des créatures. Mais quels sont ces caractères? Ceux-là même par lesquels Il ne

ressemble à aucune nature créée, c'est-à-dire son éternité, sa toute-puissance et sa transcendance: les créatures, infiniment distantes de lui, peuvent seulement avoir (IIe Ép. de Pierre) de la nature divine une participation surnaturelle, à laquelle ce ne sera certes point toute leur « métaphysique » qui les fera aboutir. En d'autres termes, en dépit des analogies auxquelles on peut conclure entre la Cause Première et nous, par la « *via eminentiae* », ce n'est aucunement sur les ressemblances et les correspondances que Paul a mis l'accent, mais sur la différence radicale, sur la Toute-Puissance incommunicable de la Cause incorruptible; au v. 24 du même chapitre, il dit comme les hommes ont funestement erré dans la recherche des ressemblances du Monde et d'eux-mêmes avec cette cause. Rien de moins gnostique ou macromicrocosmique. Quant à saint Jean, chez lui non plus le Logos n'est présenté que comme Cause, dans son rapport au monde : *omnia per ipsum facta sunt.*

Les Çoufis ont senti le besoin de recourir à quelque chose de plus consistant et de plus vivant que ce mythe abstrait. L' « Homme parfait », l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et eux, leur a été représenté par leurs maîtres spirituels; de là, comme D. l'indique, est sorti à la longue le culte presque païen des chefs de communauté et des marabouts. Le « *cheikh parfait* », par le seul enseignement de qui le novice peut espérer monter à Dieu, fait bien le pendant du *gourou* indien, mais pareille soumission est un succédané bien infirme de l'obéissance au Fils de l'Homme. Cela seul suffirait à tracer un fossé profond entre une telle mystique, reposant sur des « traditions d'hommes » (*Col.*, II, 8 : διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων) et la religion de Celui qui a dit : « Ne vous faites pas appeler Rabbi » et qui a inspiré à son Apôtre d'écrire : « Ne devenez pas esclaves des hommes » (*I Cor.*, VII, 23), vous dont la liberté a été achetée si cher. Pour le christianisme, il n'y a qu'un seul Maître, le Christ, parce qu'il est Dieu, et l'Église se borne à nous transmettre les enseignements de ce Maître; il n'y a pas d'autre nom dans lequel on puisse être sauvé. Notre personnalité est bien plus respectée ainsi, il nous est même défendu de la sacrifier à des « traditions d'hommes », car la seule Tradition qui ait droit de s'imposer à nous, est celle des paroles du Christ; nous n'avons besoin ni de gourous ni de cheikhs, et

les directeurs de conscience qui voudraient le devenir ne comprennent rien à leur fonction.

Toutes ces différences radicales font comprendre comme quoi il y a eu assurément bien plus de déviations et de pathologie chez les çoufis, même orthodoxes, que chez les contemplatifs chrétiens orthodoxes. Les influences panthéistes que les premiers ne pouvaient manquer de subir doivent en être responsables pour la part principale, avec l'indigence de la lumière que le Coran pouvait fournir pour les dissiper. Les perversions mystiques trop fréquentes chez eux (comme en toute « mystique » qui n'est pas contrôlée par la foi chrétienne commune) font mieux comprendre, et pourquoi leurs coreligionnaires les ont tant contredits autrefois, et comme une répulsion instinctive contre la mystique en général s'élève facilement chez des croyants à la prudence étroite; on le voit, par exemple, chez certains missionnaires protestants positifs, en Asie, et chez des catholiques trop formalistes aussi, qui veulent sacrifier la mystique à l'ascèse, selon eux plus sanctifiante et moins périlleuse. Beaucoup de ceux-là ont le préjugé que la « mystique » n'est qu'un succédané du paganisme, où l'homme cherche à se faire Dieu sans le secours de Dieu, puisqu'il est lui-même déjà Dieu dans sa fine essence. Il faudrait craindre, en louant trop tous les mystiques en bloc, à quelque religion qu'ils appartiennent, de paraître donner raison à ces esprits fermés et chagrins.

Nous avons beaucoup joui de la lecture d'Ibn al Farîdh et de Dermenghem; mais nous aurions souhaité que le distingué traducteur et commentateur appuyât un peu plus sur la critique, et fît mieux voir qu'il sentait la portée de toutes ces différences. De fait, une confiance très noble dans l'esprit humain éclairé et dirigé par Dieu, une largeur de cœur presque trop « catholique », l'ont porté à découvrir partout les mêmes effets de l'illumination divine, à ramener tout à un catholicisme qui sait plus ou moins bien s'exprimer; il semble qu'il n'ait vu souvent que des nuances où il y a pourtant des contrastes de couleurs fort tranchées. Ainsi, quand on veut qu'il y ait une « mystique universelle » sortie d'une même « tradition » et toujours la même en son essence, on trouvera bien un trait commun entre les « mystiques » diverses que nous fait connaître l'histoire : c'est le souci de délivrer la vie de l'attachement aux contingences pour s'unir à ce

qui est la Réalité première et immuable; il n'était pas besoin d'une « tradition » intellectuelle fixe pour éveiller ce souci dans toutes les races parvenues à un certain degré d'expérience et de réflexion; mais il ne faut pas porter le même jugement approbateur sur des réalisations trop hétérogènes. Tout dépend de la façon dont on conçoit cette Réalité, dont la vraie nature ne se révèle pas indistinctement à tous ceux qu'on appelle « mystiques »; il y a des différences d'espèce, et une seule espèce peut être la bonne, la vraie, la *surnaturelle*. Demandons-nous d'abord à quoi le mystique veut s'unir. Ce n'est pas du tout même chose de trouver et de sentir Dieu en soi, comme la Source transcendante et immanente de notre vie, en s'y étant préparé par les vertus, le renoncement, la prière, — ou de s'abîmer dans la tranquillité pleine d'oubli du subconscient, après s'être engourdi la conscience par un entraînement mi-intellectuel mi-physiologique. Les deux voies sont opposées comme la vigilance et le sommeil, le jour et la nuit. L'Église, quand elle réprouvait les gnostiques, les manichéens ou les panthéisants du Moyen-Age, les quiétistes de plus tard, ne s'y méprenait pas, jugeant que rien n'est plus contraire à l'union divine et à la fécondité de la vie humaine, donc au progrès et au salut, qu'une « mystique » fausse. Chez les dénommés « mystiques », il n'y a pourtant pas eu rien que du « panenthéisme »; le *panthéisme* s'est réalisé trop souvent dans leur esprit, même chez des chrétiens dévoyés, à plus forte raison chez des Asiatiques ignorants de l'Évangile, et exposés aux mirages de l'Orient. On dirait, à lire certains auteurs pour qui M. Dermenghem a bien de l'indulgence, que le panthéisme n'existe pas, en dehors du monisme naturaliste grossier; l'Eglise enseignante en connaît et en réprouve cependant bien d'autres formes plus subtiles. Je ne dis point cela contre les çoufis en général, je crois très bien que leurs docteurs les plus autorisés repoussaient l'*ittihâd*, tenaient à une révélation positive et à la morale; j'admets volontiers qu'il y ait eu parmi eux de grands « chrétiens inconscients », comme on dit. Mais j'hésiterais à faire d'eux trop facilement de purs réflecteurs des Idées Éternelles.

Il est très permis d'être platonicien — en corrigeant et complétant Platon par l'Évangile, comme beaucoup de Pères; encore mieux d'être augustinien, en se souvenant que, dans l'esprit du grand docteur africain, la thèse des Idées éternelles

n'empêchait pas la distinction entre l'illumination naturelle et surnaturelle, qui a été tirée plus au clair par les docteurs venus après lui, et nourris de lui, comme saint Thomas. Mais il ne faut pas identifier à la doctrine de ces maîtres spirituels celle de n'importe qui. Un théologien catholique ne pourra se défendre d'un certain malaise en tombant sur des énumérations disparates qui comprennent parfois pêle-mêle, comme garants d'une même tradition, les noms de Platon (pour qui il faut une sérieuse mise au point), de Plotin (encore bien plus), de saint Augustin, de saint Thomas, de saint Jean de la Croix, des çoufis, de Fénelon (comme victime de Bossuet), de l'illuminé Saint-Martin, d'Eckhardt (dont beaucoup de propositions sont condamnées), de Scot Erigène (au moins suspect), du visionnaire aliéné Guillaume Postel, de Joseph de Maistre (dont la théologie n'est pas toujours sûre), etc., — et surtout d'adeptes du Vedânta. D. recourt trop souvent à l'autorité de l'ésotériste et hindouiste M. René Guénon (ainsi, pp. 147, 181, 203), à l'égard de qui décidément certains catholiques n'ont pas assez de défiance. J'ai beau voir attribuer à ce penseur l'assertion rassurante que l'union mystique « est de volonté, non d'essence », pour innocenter de panthéisme le Vedânta ; si j'ouvre ses ouvrages aux passages indiqués, en les remettant bien dans leur contexte général, je n'y trouve malheureusement pas cela, mais plutôt le contraire ; les réserves par où il chercherait à faire croire qu'il n'est pas l'adversaire ou le contempteur de notre foi témoignent d'une bonne intention, mais ne suffisent pas à nous rassurer sur le fond des idées. Quant au védantisme en général (cf. p. 11 ss.) — sauf les efforts arrêtés à mi-chemin de Râmânuja et des écoles vishnouites, — il ne procède certainement pas des mêmes principes traditionnels que la mystique chrétienne ; chez aucun mystique orthodoxe de chez nous la « fine pointe » de l'esprit n'est quelque chose de Dieu ; autrement on en revient à l'unité de substance, à la cruche et à l'Océan, on est panthéiste. Si les çoufis ont subi l'influence védantique, ce fut pour leur malheur ; quant à la mystique chrétienne, elle est tout autre, et inconciliable avec l'*advaita*.

Dermenghem, s'il s'était tenu mieux en garde contre certaines assimilations — qui viennent d'ailleurs de son désir louable de trouver répandu le plus largement possible le Règne de Dieu —, aurait évité d'ouvrir son propre vocabulaire

à certaines expressions poétiques, mais fausses, des védantins, telles que « existence illusoire », « illusion de l'individualité », « miroir du non-être » qui reflète l'Être. Des écoles hindoues objectaient déjà à Çankara que le non-être, n'ayant point de surface, ne saurait rien refléter du tout, et que la Mâyâ, s'il en est une, ne peut donc être qu'un attribut de l'Être Parfait, idée contradictoire et absurde. — Je n'aime pas non plus l'expression souvent répétée de « tradition universelle ». Sans doute, Dieu ne s'est jamais laissé sans témoignage chez aucun peuple, il restait partout de sa lumière quelques rayons diffus que la bonne volonté et la raison droite, sous l'action de la grâce, concentraient en foi implicite chez les prédestinés; mais il fallait pour cela qu'ils sortissent, intérieurement du moins, de la plupart des « traditions » religieuses de leur milieu. Il y a eu bien des « traditions » concernant l'union à la Réalité suprême; l'une est bonne, elle a été généralement voilée parmi les peuples sans Révélation authentique; les autres s'étalaient, mais elles étaient toutes mauvaises, et écartaient du vrai Dieu. A prendre trop de rapprochements au pied de la lettre, on risquerait d'aboutir à un dilettantisme religieux, ou « mystique », qui admettrait une religion commune, parfaite, « tradition universelle » qu'aucune religion n'aurait réalisée dans sa plénitude, et dont le christianisme ne serait qu'une approximation meilleure que les autres, mais péchant au moins par son exclusion des autres.

Et ce ne sont assurément point là les vues du chrétien savant et fervent qui a traduit « L'Éloge du Vin ». On voit assez qu'il est orthodoxe pour sa propre doctrine, et qu'il s'est pénétré de la doctrine des mystiques vrais. Si nous avons manifesté certains regrets à propos d'un livre si riche d'enseignements, c'est que nous aurions désiré que l'assurance de sa foi et de sa charité ne l'eût pas empêché d'y regarder de plus près quand il jugeait de l'orthodoxie des autres. Car aujourd'hui, dans les milieux adonnés à l'étude et à l'admiration de la mystique, un syncrétisme périlleux commence à se dessiner; et les croyants doués de science et de zèle ne devraient pas fermer les yeux à cette menace.

Cela devait être dit; ce n'est certes pas pour déprécier un ouvrage qui, — à part cela, — ne peut que charmer et instruire, même édifier.

E.-Bernard Allo, O.P.

Sur la physiologie de la mystique

Les travaux de M. Olivier Leroy

Depuis Gœrres et Ribet, les savants avaient à peu près cessé de s'occuper du merveilleux corporel. Il est vrai que, dans le monde universitaire, les psychologues ont progressivement abandonné, par rapport aux phénomènes religieux, leurs préjugés d'autrefois : ils emploient aujourd'hui des méthodes imposant l'impartialité; ils acceptent de constater des phénomènes qui indiquent, dans la vie intérieure, des interventions dépassant les forces purement personnelles. Seulement, ils prétendent borner leurs études aux faits de conscience; ils affectent d'ignorer les faits corporels merveilleux, ou ils les éliminent. Même M. Roger Bastide, dont le petit livre témoigne d'une attitude si respectueuse des réalités religieuses, déclare irrecevables les récits de miracles corporels accompagnant des états mystiques. Quant aux psychologues et philosophes et théologiens catholiques, ils n'osaient plus guère s'aventurer dans les fondrières où Gœrres et Ribet s'étaient enlisés de bon cœur : comment, en effet, traiter par les méthodes critiques des événements presque toujours très éloignés de nous et rapportés par des témoignages incontrôlables? Pour éviter le ridicule de manquer aux règles de la critique historique, on se gardait bien de s'égarer sur les terrains dangereux. Or voici qu'un professeur de l'Université de Grenoble, M. Olivier Leroy, déjà connu pour de solides travaux sociologiques, s'est lancé, avec une belle crânerie, dans les fondrières. Et il espère bien cependant avoir été assez avisé pour placer toujours ses pieds sur des morceaux de terrain résistant.

Il a pensé, et à juste titre, que l'étude des phénomènes de la psychologie religieuse est incomplète, si l'on n'y joint l'é-

tude de ce qu'on pourrait appeler les phénomènes de la physiologie religieuse. On commence à s'en rendre compte en ce qui concerne les états normaux : dans son si remarquable ouvrage sur *la structure psychique de l'expérience religieuse,* Karl Girgensohn a consacré toute une section aux *Organempfindungen* (1). Bien davantage encore, les états mystiques veulent, pour être pleinement compris, être rapportés à leurs concomitants physiques. Voici, par exemple, la Madeleine de M. Pierre Janet. Elle est évidemment à un niveau de conduites mentales bien inférieur à celui de sainte Thérèse. Cependant, s'il lui était arrivé une seule fois de commencer à réaliser un tout petit peu son assomption qu'elle annonçait, nous la croirions beaucoup moins folle et nous consentirions peut-être à voir en elle une âme favorisée des dons de Dieu. Or c'est justement au phénomène de la lévitation que M. Olivier Leroy a consacré un important volume, dont une nouvelle édition vient de paraître aux *Éditions du Cerf* (2). Il écrivait en même temps, pour la collection des *Questions disputées* que dirige M. Maritain, une intéressante plaquette augmentée d'une lettre de M. Charles Journet. Cette plaquette traite d'un phénomène encore plus merveilleux que la lévitation, à savoir l'incombustibilité du corps humain (3). Commençons par la lévitation.

Pour un sujet si surprenant, M. Olivier Leroy a estimé qu'il importait de fournir au lecteur tous les matériaux : celui-ci se déciderait par lui-même, pièces en main, conscient de n'avoir pas été sollicité par l'auteur. Une première partie, intitulée « traditions », est donc faite de récits racontant des faits de lévitation, récits mythologiques, histoires de sorciers, de démoniaques, de médecins, récits empruntés à des vies de Saints des églises séparées et surtout de l'Église catholique. Dans cette collection de documents, nulle critique ne s'exerce; ils sont fournis au lecteur pêle-mêle, n'importe comment, mis seulement en ordre chronologique, des fatras absurdes voisinent avec des témoignages de valeur

(1) *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens.* Gütersloh. Bertelsmann, 1930 (2e édition), p. 274-286 et surtout 412-436.

(2) *La lévitation,* 389 p. in-12. Prix : 20 fr.

(3) *Les hommes salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain,* 92 p. in-12. Desclée, de Brouwer et Cie.

incomparable. Il fallait, en effet, livrer au lecteur les documents tels qu'on les trouve dans les livres, sans les arranger le moins du monde. Une seconde partie, intitulée *les faits*, constitue l'assise critique de la construction : une sévère discussion élimine ce qui ne signifie rien ou ce sur quoi on ne peut pas s'appuyer. Restent les *faits* établis. Parmi ceux-ci, M. Leroy en choisit quelques-uns à la fois plus incontestables au point de vue historique et plus caractéristiques pour le théoricien. De ces faits sont tirés les traits physiques et psychologiques de la lévitation chez les saints catholiques. Une troisième partie examine les théories énoncées pour expliquer ces faits, et, après avoir réfuté celles qui prétendent se passer du surnaturel, propose une doctrine qui s'inspire de la foi et de la théologie catholique.

Le principe est admis communément qu'on n'a pas le droit de critiquer un auteur par rapport à ce qu'il n'a pas voulu faire : une seule question se pose, celle s'il a bien fait ce qu'il voulait faire. Or M. Leroy, nous venons de le dire au lecteur, avait d'excellents motifs pour concevoir son livre tel qu'il l'a conçu. Nous serions donc bien hardis, et probablement injustes, en souhaitant qu'il eût conçu son livre autrement. Et cependant, en lisant sa première partie, nous ne pouvions nous empêcher de le souhaiter tout bas. C'est sans doute une admirable probité intellectuelle que de livrer au lecteur toutes les pièces du procès, sans se permettre de les choisir ni de les expliquer. Seulement, le lecteur moyen trouvera qu'il y en a trop.

De l'amoncellement de documents qui constituent la première partie, il s'agit maintenant d'extraire des faits utilisables pour la science. M. Leroy arrive vite à rejeter toutes les merveilles attribuées aux médiums, aux fakirs, aux sorciers africains, etc. Il renonce également à tirer parti des histoires de démoniaques, et nous nous demandons si ses conclusions ne sont pas ici trop brusquées, car le procès-verbal des exorcismes de Françoise Fontaine, la possédée de Louviers (1591), cité p. 29 et suiv. relate des déclarations de témoins qui ont tout l'air d'être sincères et d'avoir bien vu. Nous restons donc uniquement en présence de lévitations survenues à des saints chrétiens. Pour discerner les cas authentiques, nous nous dirigerons d'après les règles suivantes :

Règle I. « Considérer comme ornement édifiant, sans por-

tée historique, tout récit de lévitation non accompagné des précisions topographiques et chronologiques indispensables, sans mention de témoins, sans détails concrets originaux sur les circonstances et les modalités du phénomène. »

Règle II. « Tenir pour lieu commun hagiographique toute relation, même circonstanciée, contenant un ensemble de détails précis mais banals, déjà vus, et suggérant invinciblement l'exploitation d'un thème traditionnel. »

Règle III. « N'accorder de valeur qu'à des témoignages oculaires avérés, sans tenir aucun compte des impressions ressenties par les sujets des lévitations. »

Règle IV. « Suspecter les additions apportées aux biographies primitives ou les plus anciennes. »

Règle V. « Repousser toute assimilation à la lévitation proprement dite de phénomènes plus ou moins apparentés (station prolongée sur l'extrême pointe des pieds ou autre position d'équilibre instable, agilité extraordinaire) et rechercher, dans chaque cas, si les faits décrits ne se laissent pas ramener à ces phénomènes naturels. » (p. 217-218)

Ces cinq règles ne sont pas un code promulgué a priori. Elles ont été dégagées de l'examen de cas historiques analogues à celui de la lévitation. Appliquées aux matériaux de la première partie, elles vont les faire rejeter en quantité énorme. Reste encore un ensemble de faits important. M. Leroy, parmi ces faits, choisit ceux de la vie de saint Joseph de Copertino, lequel a été vraiment un « spécialiste » de la lévitation. Il étudie aussi, mais très brièvement, les faits de la vie de sainte Thérèse, de celle de saint Alphonse de Liguori, de celle du bienheureux André-Hubert Fournet. Nous avouons que les dépositions de Sœur Anne de l'Incarnation sur sainte Thérèse, du frère Jérôme da Silva sur François Suarez, de la sœur portière de la Piccola Casa sur Cottolengo, témoignages d'une sincérité et d'une vérité éblouissantes, nous sembleraient mériter un examen détaillé : ce n'est pas seulement l'événement de la lévitation qui est ici instructif, c'est la psychologie du témoin. Quoi qu'il en soit, nous pouvons désormais tenir légitimement la lévitation pour un fait réel, historiquement prouvé. Notre tâche va donc consister à en analyser les circonstances, de manière à discerner, s'il y en a, les caractères permanents de ce phénomène étrange.

Les caractères physiques ainsi dégagés sont les suivants. Presque toujours la lévitation consiste en une élévation verticale suivie d'une position d'équilibre ; le mouvement de translation est rare. Le corps est généralement porté à une faible hauteur, de 0 m. 25 à 1 m. environ. (Cependant la lettre du P. Buzy, citée p. 178-179, nous montre la Sœur Marie de Jésus crucifié faisant son oraison, comme un oiseau, sur les branches les plus frêles des tilleuls. Cette lettre est un des documents les plus curieux du volume.) Le corps garde toujours la position qu'il avait au moment où il a été enlevé : à genoux, debout, couché, assis. Les objets en contact avec le corps du sujet sont également enlevés. Parfois même celui-ci se comporte comme s'il disposait d'une force ascensionnelle considérable : Joseph de Copertino va jusqu'à emporter avec lui un homme. Cependant nous ne pouvons pas conclure que le corps du lévité est soulevé par une force étrangère à lui, ni, à l'inverse, qu'il a perdu intrinsèquement sa gravité : la question reste en suspens. La redescente est progressive et l'atterrissage sans heurt. Les lévitations sont d'ordinaire de courte durée. Celles sur lesquelles nous sommes suffisamment renseignés sont produites quand le sujet est en extase, sans toutefois que cette extase l'empêche de poursuivre son occupation précédente. Remarque très importante : la lévitation est rare. Certains auteurs catholiques, entraînés par un désir puéril du merveilleux, l'ont crue fréquente chez les Saints ; des auteurs antichrétiens, pour discréditer les récits hagiographiques, ont prétendu que toutes les vies de Saints racontaient des histoires de corps devenus légers. Or, en réalité, la proportion des Saints à lévitation par rapport au nombre total des Saints figurant au catalogue de l'Église, est infime.

Plus importants sont les caractères psychologiques du phénomène. Il a toujours pour occasion un mouvement de ferveur intense. Ceux qui l'éprouvent ne savent pas toujours qu'ils l'éprouvent : sœur Marie Baouardy ignorait qu'elle s'enlevât sur la cime des tilleuls du Carmel de Bethéem (1). D'autres, au contraire, en ont conscience, et sont capables d'analyser leurs impressions de légèreté et d'enlèvement.

(1) Cependant, M. Leroy cite d'elle une parole indiquant qu'elle en avait conscience.

Comme contrepartie de cette analyse, M. Leroy revient ici aux phénomènes médiumniques, pour en montrer les caractères absolument opposés à ceux de la lévitation des Saints catholiques. Les médiums qui sont censés s'élever en l'air ne le font pas en pleine lumière. Ils s'élèvent parce qu'ils le désirent et qu'on le désire autour d'eux : ambiance psychologique favorable à l'illusion et à la fraude. Le fait est réalisé à la suite de transes physiques qui n'ont rien de spirituel et qui au contraire s'accompagnent souvent d'états érotiques. Impossible donc de savoir jusqu'à quel point on doit prendre au sérieux les performances des médiums en matière de lévitation ; et, s'il reste quelque chose de réel, nous sommes certains que Dieu n'y est pour rien. Par là nous voici amenés à rechercher les causes du phénomène.

Sur ces causes, des théories ont été proposées, qu'examine M. Leroy : théories fantaisistes et presque toujours absurdes. Les uns ont nié simplement les phénomènes, les déclarant *a priori* impossibles. Georges Sorel a supposé que la maigreur extrême des ascètes avait engendré l'illusion de leur légèreté absolue. Le Dr Fugairon a cru que la lévitation pourrait s'expliquer par l'électricité. Certains spirites ont fait intervenir l'hypothèse des « pseudopodes téléplastiques » : une substance résistante et élastique, quoique invisible, issue du corps, le soulèverait et le supporterait. M. Olivier Leroy a poussé le scrupule scientifique jusqu'à discuter ces théories, qui ne le méritaient guère. Espérons que ses réfutations convaincantes seront lues par quelques spirites.

Les explications fausses éliminées, reste la doctrine surnaturaliste, et surnaturaliste absolue. C'est-à-dire qu'un « supernaturalisme mitigé », d'après lequel Dieu se servirait, dans la lévitation, de forces physiques déjà existantes, n'est fondé sur rien. La lévitation des Saints est un miracle opéré par Dieu. Celle des médiums, si elle est réelle, est un prodige démoniaque.

L'autre livre de M. Leroy, *Les Hommes Salamandres*, semble marquer un changement de front. Dans *La Lévitation*, les prodiges de la sorcellerie et du spiritisme étaient à peu près rejetés ; dans *Les Hommes Salamandres*, ils tiennent la première place. Les deux morceaux les plus frappants sont : 1°) le procès-verbal des convulsions de Marie Sonnet couchée

sur un brasier sans être brûlée (12 mai 1731) — 2°) le récit d'un *fire-walk* qui eut lieu en 1921, récit écrit par Mgr Despatures, missionnaire, évêque de Mysore. A côté de ces deux morceaux, les miracles des Saints catholiques pâlissent. C'est dire que le problème soulevé est celui du surnaturel divin et du surnaturel démoniaque. Il est de telle importance, et il est posé par les documents d'une manière tellement aiguë, qu'il devait être traité à fond.

Seulement, la brochure de M. Leroy fait partie de la collection des « questions disputées » : il n'entendait pas composer un traité, mais proposer rapidement un essai d'explication. Nous souhaitons qu'il reprenne ses matériaux, qu'il les triture complètement, et qu'il nous donne un ouvrage complet. Les documents catholiques utilisés devront être discutés davantage. M. Leroy rapporte le « miracle du cierge » attribué à Bernadette, et l'oppose, par son ambiance psychologique, aux prodiges du turc machinant le *fire-walk*. Mais le « miracle du cierge » est-il authentique? Le P. Cros, qui a voulu, pour la gloire de la Vierge Immaculée de Lourdes, ne laisser subsister que ses merveilles absolument indiscutables, semble bien avoir établi que le miracle du cierge est un événement fort douteux : certains témoins ont cru le voir, ceux qui étaient placés pour le voir de près ne l'ont pas vu. Mais alors, le procès-verbal de Marie Sonnet et la lettre de l'évêque de Mysore, quelque frappants que soient ces documents, quelque impression de sincérité qu'ils suscitent, n'auraient-ils pas eu besoin d'un examen historique et critique très poussé ?

Les conclusions de M. Leroy sont brèves. Nous n'oserions les accepter intégralement. La suivante nous paraît aventurée : « l'incombustibilité des dévots de quelque divinité hindoue... apporte à une catégorie de fidèles non méprisables une confirmation relative que leur geste de foi ne frappe pas dans le vide » (p. 58). Les missionnaires de ces pays, qui rapportent d'extraordinaires faits à apparence démoniaque, croiraient plutôt que l'incombustibilité des dévots hindous est un prodige de Satan. Mais M. Leroy n'est-il pas tout désigné pour entreprendre maintenant une étude des phénomènes de possession et autres apparentés? Il a tout ce qu'il faut pour nous fournir des documents rares et suggestifs, et pour en donner une sage interprétation. En attendant, les

deux volumes que nous venons d'analyser satisferont beaucoup de curiosités et instruiront beaucoup les érudits, les sociologues, les psychologues, les philosophes et les théologiens.

La brochure s'achève par une lettre de M. Charles Journet. Le brillant théologien y donne, après Pascal, la théorie des miracles qui discernent la doctrine et de la doctrine qui discerne les miracles. Encore une fois, nous regrettons que M. Journet se soit contenté d'une courte lettre. Quand un dossier contient, à côté de miracles catholiques, des prodiges absolument stupéfiants accomplis en dehors du catholicisme, le problème doit être discuté à fond, et il faut que la solution s'impose avec une clarté irrésistible. Autrement, on risque de faire naître, dans l'esprit des lecteurs les mieux disposés, des difficultés contre l'Apologétique traditionnelle.

Gaston Rabeau.

La voie de Dieu

« Mon livre paraît dans des temps graves, j'espère comme une consolation et un encouragement pour plusieurs. » Ainsi parle l'auteur, dans l'épilogue d'un ouvrage qu'il vient de publier (1). Et il ajoute ce souhait : « puisse-t-il apporter un peu de soleil dans la vie quotidienne, pareil à un beau jour de Pâques ou de Pentecôte! » Ce peu de mots caractérise tout l'ouvrage. Il ne parle pas de politique, ni de crise économique, ni de misère sociale : de tout cela on entend parler chaque jour. Il ne parle que de « ce qui seul peut rendre tolérables même les temps les plus pénibles : travailler, le regard fixé sur Dieu et sur sa propre perfection ».

L'auteur, Dom Willibrord Verkade, n'est pas un inconnu. Bien des lecteurs se rappelleront le récit de sa jeunesse d'artiste, passée pour la plus grande partie en France, et qui finit par la conversion du protestantisme au catholicisme, et l'entrée du jeune Hollandais chez les moines bénédictins de Beuron. Ce récit, tràduit par Marguerite Faure, et introduit auprès du public français par l'ami même de l'auteur, Maurice Denis (2), a captivé beaucoup d'âmes par le charme de son ingénuité, de sa franchise et de sa loyauté. Le nouveau volume en est la suite. Il commence là où le premier laissa le lecteur : à l'entrée dans la vie bénédictine comme oblat. L'oblat

(1) *Der Antrieb ins Vollkommene,* par Dom Willibrord Verkade (mémoires d'un moine-peintre), gr. in-8°, VI-376 p., avec portrait; Fribourg en Br., Herder, 1931. 4,40; 5; 6 Mrk.

(2) *Le Tourment de Dieu,* Paris, Rouart et Watelin.

devient novice, le novice profès, le profès enfin devient prêtre, et le livre finit à l'époque où nous vivons.

C'est donc de la vie d'un moine qu'il s'agit, une vie de cloître de tous les jours; et, bien que le Père Verkade ait passé plusieurs années de cette vie en dehors de son monastère, envoyé en diverses obédiences à Munich, à Vienne, au Mont-Cassin, à Jérusalem, l'ensemble en reste bien moins mouvementé que sa vie d'artiste dans le monde, toute remplie du « tourment de Dieu ». Ce tourment a fait place à la paix, d'où est né ce que l'auteur appelle « l'impulsion vers la perfection », mot qui résume bien toute cette deuxième partie de sa vie.

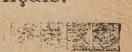
Ce livre, qui ne parle donc guère que de choses de tous les jours, de faits sans éclat, est en réalité tout plein de Dieu, Dieu présent partout et en tout, présent même là d'où il paraît être absent. L'auteur est resté le même qu'autrefois, le même réaliste; car, si le beau pays des bords du Danube est devenu pour lui une nouvelle patrie, dans le fond de son âme il est resté un fils de sa race, — d'un réalisme plein de bon sens, d'un objectivisme imperturbable et pratique, qui voit les choses telles qu'elles sont et qui ne veut les voir qu'ainsi.

De tout, notre auteur voit le bon côté, mais aussi le « mauvais ». Car il sait que, pour l'homme, même les choses bonnes peuvent, à un moment donné, lui devenir dangereuses ou nuisibles, et en revanche, les mauvaises lui être profitables. Au fond, ce dont il s'agit, c'est de savoir faire son profit de tout, — le regard fixé sur Dieu. Le livre nous apprend ce grand art, sans cependant l'enseigner.

Ce simple récit fragmentaire, ce recueil de descriptions et de réflexions, est en réalité une lecture spirituelle des milleures qu'on puisse imaginer. Un charme s'en dégage, qui captive l'intérêt, qui entraîne, qui réconforte surtout, et qui rend meilleur et plus heureux. C'est le charme d'un équilibre, d'une harmonie apaisante et recueillante, encourageante aussi.

Charme d'un équilibre qui n'est pas celui d'une balance au repos, mais plutôt celui d'une balance sensible à tout, tantôt en repos et tantôt en mouvement, mais dont les plateaux finissent toujours par s'équilibrer. Charme d'une harmonie toute vivante, et vibrante sous le souffle de la grâce, qui « ne détruit pas la nature mais l'élève », la transforme dans une étreinte d'amour et de paix. D'une harmonie aussi, entre l'homme entier et tout ce qui l'entoure, l'enveloppe, le touche du dehors et du dedans, et qui, somme toute, n'est autre chose que Dieu qui lui parle, qui par sa miséricordieuse providence le guide, et « mène le juste par ses voies droites ».

Le Père Verkade écrivit son livre, dit-il, d'abord pour lui-même, afin de satisfaire à un besoin intérieur « de voir devant soi, comme dans un miroir, sa vie exprimée en quelques phrases claires ». Il l'écrivit aussi pour « étendre en quelque sorte cette vie, en la faisant partager aux âmes qui sympathisent avec la sienne, et d'être pour elles une force qui anime et qui conserve ». Nous sommes sûrs qu'il rencontrera de ces âmes; bien plus, nous pensons que là où il n'en trouverait pas, il en créera. Et cela surtout le beau jour où son livre aura trouvé de nouveau la plume fine et sympathique qui le traduira et l'introduira auprès de ses amis français.



Dom H.-P. Louwerse, O.S.B.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).